

ربيع الأول ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م . العدد (٣) . السنة الأولى

فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية



عدد خاص

في ذكرى ألفية السيد المرتضى

- الإمامة في منظور الشريف المرتضى
- المعالم المنهجية في البحث المهدوي عند الشريف المرتضى
- المقارنات الكلامية بين آراء بني نوبخت والسيد المرتضى
- تأثير الفكر المعتزلي البصري على السيد المرتضى
- حياة الإنسان السالفة برؤية السيد المرتضى
- دور الإجماع في الفكر الكلامي للشريف المرتضى

حوار العدد

- السيد أحمد المددي
- السيد أحمد الصافي
- الشيخ محمد السند
- السيد محمدجواد الشبيري الزنجاني



فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com

الهاتف: 00964 - (07717072696)

العراق - النجف الأشرف - بداية حي الإسكان - مقابل الجسر


بسم الله الرحمن الرحیم

قواعد النشر

- الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة .
- للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

البريد الألكتروني للمركز

Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة

aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

العيش المشترك رغم اختلاف المعتقد
في ذكرى ألفيّة السيد المرتضى رحمه الله

في خضم المعترك السياسي والامني الذي تشهده الامة الاسلامية، والتمزّق الداخلي المتصاعد، والنعرات الطائفية البغيضة المنتهية الى إراقة الدماء وإزهاق النفوس، ربما نحتاج الى وقفة تأمّل فيما يدور حولنا للبحث عن جذور الأزمة ومحاولة تقديم حلول سلمية تحترم دم الانسان وعرضه وماله، وتدعو الى فتح باب الحوار والتفاهم للوصول الى ساحل الامان وصد العدو عن الاصطياد بالماء العكر، وذلك من خلال وضع خارطة طريق تستلهم من الماضي وتدرس الحاضر لتستشرف المستقبل وتخرج بنتائج ايجابية فيها صلاح الأمّة الاسلامية.

ولو رجعنا الى ماضينا المشرق، وأيّام ازدهار حضارتنا، لوجدنا فيها نقاطاً مشرقة تشعّ الى الآن وتنير الدرب للسالك وتلهمه المناهج والمسالك.

انّ فترة القرنين الرابع والخامس الهجريّين؛ كانت ـ بحق ـ الفترة الذهبية للحضارة الاسلامية حيث شهدت الساحة الفكرية عشرات المدارس والمذاهب الفكرية والديانات المختلفة المتعايشة فيما بينها رغم اختلاف المعتقد، والسيد المرتضى علم الهدى (٣٥٥-٤٣٦هـ) وليد هذه الحقبة الزمنية الذهبية؛ حيث عاش فيها وترك لنا تراثاً ضخما ثرياً بالعطاء العلمي والسلوك السلمي يزخر بسمات بارزة في فن الخطاب، وأدب المناظرة والحوار، وكيفية العيش المشترك رغم اختلاف المعتقد.

كان المرتضى رحمه الله عالماً في الكلام والأدب والفقه والتفسير وسائر العلوم الاسلامية، صلباً في دينه ومعتقده، وقد أثّر منهجه الفكري والمعرفي في الاجيال القادمة وترك أثره الى يومنا الحاضر.

ونحن اذ نعيش ألف سنة عن رحيله نستلهم منه الجدّيّة في الدفاع عن المعتقد بمنهج عقلي وعلمي رصين، والتعايش الاجتماعي السلمي مع الآخر، إذ كان رحمه الله في نفس الوقت الذي يدافع وينافح عن المذهب لا يرى ضيراً بأخذ الاجازات الروائية من علماء السنة والاستفادة منهم، كما لا يرى بأساً بالانخراط في العمل السياسي والاجتماعي تحت مظلّة الحكم العباسي.

لذا وللحاجة الملحة الى تحكيم العقل واحترام الآخر، والاستلهام من سيرة علمائنا العطرة، خصّصنا هذا العدد من مجلة العقيدة للسيّد المرتضى وتسليط الضوء على حياته الفكرية وسيرته العلمية، علّنا نُسهم في قراءة ماضينا وأخذ الدروس والعبر لنصل الى «العيش المشترك رغم اختلاف المعتقد».

وفي الختام لا يفوتني التنويه إلى أنّنا حين إحيائنا لذكرى علمائنا الأعلام وتبجيلهم وتعظيمهم؛ نروم الى الاقتباس من مناهجهم والاستلهام من أعمالهم البنّاءة في خدمة الفكر والمجتمع والمذهب، مع إذعاننا بانّهم بشر مثلنا ولا نضفي عليهم القدسية المطلقة ولا نذهب إلى التقليد الأعمى منهم، بل نتبع ما دعانا اليه القرآن الكريم : ﴿فَبَشِّرْ عِبادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر : ١٧ -١٨].

وهذا ما كان يؤكد عليه السيد المرتضى نفسه حيث قال في نهاية كتابه الذخيرة: «ونقسم بالله تعالى على من تأمّله ان لا يقلّدنا في شيء من مذاهبه أو أدلته، ويحسن الظن بنا فيلقي النظر والتصفّح والتأمل تعويلاً على أنّا قد كفيناه ذلك وأرحناه بما تكلّفناه من تعبه ونصبه، بل ينظر في كل شيء نظر المستفتح المبتدي، مطرحاً للأهواء المزينة للباطل بزينة الحق المشبهة للكذب بالصدق، معادلاً فيما ينظر فيه ويتصفحه في نفسه من احواله، غير مائل الى أن يكون بحق من أحدهما دون صاحبه حتى يكون ميله الى جهة وانحرافه الى اخرى، بعد العلم الذي يثمره نظره وينتجه فكره».

وكما قال في نهاية كتاب الشافي: «ونحن نقسم على من تصفّحه وتأمّله أن لا يقلدنا في شيء منه، وأن لا يعتقد بشيء ممّا ذكرناه إلّا ما صحّ في نفسه بالحجّة، وقامت عليه عنده الأدلّة».

رئيس التحرير

مظاهر التفسير البياني
في أمالي السيد المرتضى

■ د. ليث قابل الوائلي

توطئة :

يقف هذا البحث عند البيان التفسيري للسيد المرتضى قدس سره ولا سيما في كتاب من أهم مصنفاته، حيث تناول الباحث منهج الدلالة القرآنية في الأمالي ثم واصله بالبحث التفسيري بناءً على الأداء البياني والتوظيف الفني لأهم أركان علم البيان، فعرض لفن التشبيه ومدياته الجمالية ، وفن المجاز وعلاقاته التعبيرية.

المنهج الدلالي في أمالي المرتضى قدس سره :

حفل التفسير بمختلف مسالكه مقاماً رفيعاً في تراث السيد المرتضى قدس سره ، ولعلك تلحظ ذلك عند كل مؤلَّف بأشكال مختلفة وأنماطٍ متنوعة، ولا سيما في أماليه حيث امتازت بخصائص شخّصت فرادة السيد المرتضى قدس سره في فهم ومعالجة الآراء التفسيرية بصورة عامة ، وايضاح المطالب الدقيقة للمقاصد الإلهية من دلالة الآيات على وجه خاص ، وعلى أية حال يمكن الوقوف عند أهم مظاهره المنهجية التي سلكها

في بيان الآيات القرآنية حيث جاءت في أماليه على أساس المجالس التي كان يعقدها في داره...، وهذه الأسباب تُجمل بقول الطاعنين على القرآن ورميه بالتناقض، وقول هؤلاء مَرَدّه إلى:

«١ـ الأخذ بالآيات التي اصطلح عليها بالمتشابهات من دون مراعاة لقانون تأويلها.

٢ـ إتباع منهج غير سليم في فهم النص القرآني»[١].

ويبدو من ظاهر هذه المجالس أن السؤال المتوجه إلى الشريف المرتضى كان مطروحاً في ساحة ذلك العصر، اذ ينبئ قول المرتضى: «ان سأل سائل...» عن شهرة هذا السؤال ويقين المرتضى منه، حتى نرى انّ جوابه على درجةٍ عاليةٍ من التنظيم بوجوه وشواهد من القرآن واللغة على ما يقول في جواباته، اذاً كان لابد للمرتضى ان يتبع في هذه المجالس منهجاً خاصاً تبرز فيه خصائص هذه اللغة وأصولها، ولا سيما أنها لغة القرآن العظيم، مما دَلّلَ على تفوق في تلك المجالات التي رَدّ السيد المرتضى عليها في أماليه...، لقد قال فيه المستشرق جولد تسهر عن منهجه انه يبدي «مهارة ونفاذاً في تطبيق هذا المنهج». فكلما امكن شرح تعبير كثير الاحتمالات من جهة العقيدة عن طريق علم مفردات اللغة على انه مشترك لفظي، أو بوساطة الاعتماد على ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير، لا يجد نفسه مضطراً إلى الأخذ بالتأويل الحقيقي. وهو بتطبيقه لهذا المبدأ الأساسي يستطيع بسيطرته غير المألوفة على اللغة والشعر العربي القديم... أن يبرهن على استاذية حقة ...»[٢].

وكان منهج المرتضى منهجاً عقلياً ولغوياً، والمنهج العقلي عنده منهجٌ دقيقٌ لا يدخله الاحتمال أو المجاز، بما يُسَمّيه أدلة، يقول في ذلك: «والأدلة لا يجوز فيها مجاز، ولا ما يخالف الحقيقة، وهو القاضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها، والفروع أبداً تبنى على الأصول...»[٣]، امّا إذا دَلّ الظاهر خلاف تلك الأدلة، فلا بُدّ من صرفه

عن ظاهره، قال: «فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دَلّت عليه أدلة العقول وَجَب صرفه عن ظاهره ـ ان كان له ظاهرـ وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها...»[٤].

وعلى هذا فقد أدّى تمكنه في أصول اللغة إلى الاستدلال البياني والكلامي في التفسير والتأويل الذي كان هو الغالب على مجالسه، أما التأويل ـ الذي قصده بمسائله اللغوية فهو تناول النص القرآني بما لا يخرج عن لغة العرب ـ كاشفاً عن دلالات النص القرآني ...ـ فأدوات التأويل عنده هي تلك الأساليب البيانية التي سوف تكون مدار بحثنا.

وبذلك يتبين أنّ هناك طاقة لغوية وبلاغية لا تقف عند حد الوجه الواحد في كشف المعنى بل تتعداه إلى وجوه متعددة، اذ يقول المرتضى في ذلك: «الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر ان يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»[٥].

وهذا العرض للآراء والوجوه المحتملة يكون معه إمكان الأخذ بها جميعاً في بعض الأحيان، حتى لا يبقى للمخالف حجة في الأخذ بأحدها، وهذا يكون في المتشابه من الآي، فالمتشابه عند المرتضى قد «يحتمل منها الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول، فيذكر المتأوِّل جميعها، ولا يقطع على مراد الله منها بعينه، لأنّ الذي يلزم مثل ذلك ان يعلم في الجملة انه لم يُرِد من المعنى ما يخالف الأدلة، وانه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز والموافقة للحق، وليس من تكليفنا ان نعلم المراد بعينه...»[٦].

ولابد لنا بعد ذلك من الوقوف على أهم أساليبه التي ساعدته في الوصول إلى فهم النص القرآني وبيانه للسائل... فمن الناحية السياقية:

يبدأ المجلس بالسؤال، وصيغته في أكثرها: «إذا سأل سائل عن قوله

تعالى...»[7] أو: «ان قال قائل: ما تأويل قوله تعالى...»[8]، وقد يذكر الآية القرآنية ثم يعقبها بذكر الاختلاف في تأويلها منبهاً على خطأ بعضها، ومرجحاً الصحيح المناسب في تأويلها أو تفسيرها[9]، ولا يرى بُدّاً من استعمال ما يُقوّي جوابه في الوجوه المحتملة للمعنى البياني للنص القرآني، فنراه يقول مثلاً: «وما يمكن ان يكون شاهداً لصحة هذا التأويل من القرآن...»[10]، إذ يلحظ أنّ هناك تأكيداً منه على صحة تأويله بقوله: «من القرآن»، ليكون ذلك ابلغ في الحجة وأقوى في الرأي، ولا يكتفي بالآية الواحدة شاهداً لتأويله، بل ينتقل من الشاهد الأول مقوياً بالثاني[11].

ومن أساليبه البيانية لتقوية الجواب، قوله: «ويقويه قوله تعالى بعد هذه الآية...»[12]، فكأنه استدلّ على الآية التي هو بصدد تأويلها بسياقها حتى يدل المتأخر على المتقدم من الكلام.

ومن أساليبه التعبيرية قوله: «وهذا يجري مجرى...»[13]، «ويجري هذا مجرى...»[14]، «ويجري ذلك مجرى»[15]، و«نظير هذا قوله تعالى...»[16]، و«يشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى...»[17]، و«يمكن ان يقال على هذا الوجه...»[18].

ومن أساليبه ما يُسمّى بالفنقلة وهو قوله: «فإذا قالوا... قيل لهم...»[19].

ومن أساليبه في التفسير الأدبي قوله: «فليس من هذا الباب...»[20].

ويتميز المرتضى بمنهجه في تفسير النص بنفسه بما يطلق عليه «تفسير القرآن بالقرآن» فكلّ ما أورده من تلك الأساليب التعبيرية يعتمد في أكثره على إيراد الشاهد القرآني تسديداً للمعنى وتأكيداً للوجه في التأويل، وتُعدّ هذه الطريقة من احسن طرق التفسير وأصَحّها، وأولى بالمُفسِّر ان يطلبه أولاً[21]، وفي كثير من المواضع يطلب المرتضى هذه الطريقة شاهداً للوجوه المحتملة في تفسيره للنص القرآني، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ **خُلِقَ الإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلاَ تَسْتَعْجِلُونِ**﴾[22]، يرى انّ العجلة «مبالغة في وصف الإنسان في كثرة العجلة، وأنه شديد الاستعجال لما يؤثره من الأمور، لهج باستدناء ما يجلب إليه نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً»[23]، ولكي يفسره

الأمور، لهج باستدناء ما يجلب إليه نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً»(٢٣)، ولكي يفسره قرآنياً قال: «ويطابق هذا المعنى: قوله تعالى: ﴿... **وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً**﴾»(٢٤). وغيرها كثير في اماليه(٢٥).

ولا يكتفي السيد المرتضى في منهجه هذا وتقويمه بتفسير الآية بالآية، بل يذهب أحياناً إلى تفسيرها بالحديث الشريف، بوصفه مصدراً مهماً للتفسير، كتفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَاراً** ﴾(٢٦)، قال: «والسماء أيضاً: المطر... ومنه الحديث الذي رواه أبو هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله مرّ على صبرة طعام، فأدخل عليه السلام يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب البُرِّ؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال عليه السلام: «أولا جعلته فوق الطعام يراه الناس! من غشّ فليس منّا»(٢٧)»(٢٨).

ويتخذ السيد المرتضى في تعداد الوجه تلو المنهج اللغوي الذي هو: «المبدأ الموجه لتأويل المرتضى؛ الذي اكتسبت به مجالسه أهمية كبيرة...»(٢٩)، فنراه يعطي للفظة (نفس) مثلاً في قوله تعالى: ﴿ **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ** ﴾(٣٠) ستة معانٍ كل واحد منها يستشهد له بشاهد من القرآن أو الحديث، أو من كلام العرب شعرهم ونثرهم، ثم يصل عن طريق التفسير اللغوي فيقول: «... والنفس الغيب، يقول القائل: إنّي لأعلم نفس فلان، أي: غيبه، وعلى هذا تأويل قوله تعالى: » ﴿ **تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾، أي: تعلم غيبي وما عندي، ولا أعلم غيبك»(٣١).

وعليه فان التفسير العقلي واللّغوي يتداخلان في توضيح مدلولات المعاني عنده(٣٢).

ويدخل في هذا ذكر اللغات للفظة الواحدة، فقد ذكر للفظة (إلى) في قوله تعالى: ﴿ **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾(٣٣)، أربع لغات، ورجح أن تكون بمعنى: نعمة ربها،

وأسقط التنوين للإضافة[٣٤].

واتباعه لهذا المنهج اللغوي الدقيق هو للوقوف على حدود الدلالة القرآنية بروح علماء الكلام ـ التي يمتلكها المرتضى ـ حتى يقرر لتلك اللفظة عن طريق المعجم اللغوي دلالة تحول دون ذلك الشك[٣٥].

وما يتصل بعلم المرتضى بمفردات اللغة علمه بالقراءات القرآنية وأثرها في المعنى البلاغي للآية عنده إذ يستعملها أداةً للتفسير للوصول إلى غايته في الدفاع عن النص القرآني، من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ **أَكَادُ أُخْفِيهَا** ﴾[٣٦]، «وقد روى أهل العربية: أخفيت الشيء يعني سترته، وأخفيته بمعنى أظهرته، وكأن القراءة بالضم تحتمل الأمرين: الإظهار والستر، والقراءة بالفتح لا تحمل غير الإظهار؛ وإذا كانت بمعنى الإظهار كان الكلام في «كاد» واحتمالها للوجوه الثلاثة التي ذكرناها كالكلام فيها إذا كان بمعنى الستر والتغطية»[٣٧].

ويستدل على المعنى ـ أيضاً ـ بالدلالة النحوية التي تكون أحياناً معينة في التفسير يقول: «ومتى أدخلت العرب على «كاد» جحداً، فقالوا: ما كاد عبد الله يقوم، ولم يكد عبد الله يقوم: كان فيه وجهان:

أجودهما: قام عبد الله بعد إبطاء ولأي، ومثله قوله تعالى: ﴿... **فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ**﴾[٣٨]، أي: ذبحوها بعد إبطاء وتأخير...»[٣٩].

وربما لا يتفق مع بعض النحاة في أقوالهم في مذهبهم التفسيري لآي القرآن الكريم، فعنده ان قوله تعالى: ﴿ **وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ**﴾[٤٠]، ان (منه) أي: من أجل الشأن والقصة «من القرآن» ليفيد معنى آخر، وليس كما قال النحاة انه للتأكيد فقط...[٤١].

وقد يجعل سبب نزول الآية شاهداً على أحد وجوه تأويلاته، في صحة ما ذهب إليه وذلك في أجوبة دلالة قوله تعالى: ﴿ **فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ...** ﴾[٤٢]، ويسميه عندئذٍ

طريق الرواية، يقول: «ومما يشهد لهذا الوجه من طريق الرواية ما رواه سلام بن مسكين عن أبي زيد المدني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لقى أبا جهل فصافحه أبو جهل، فقيل له: يا أبا الحكم، أتصافح هذا الصبيّ؟ فقال: والله اني لأعلم انه نبي، ولكن متى كنا تبعاً لبني عبد مناف! فانزل الله تعالى الآية»(٤٣)، وعليه فان «معرفة سبب النزول خير سبيل لكشف الغموض الذي يكتنف بعض الآيات في تفسيرها فمعرفة سبب النزول تعين على فهم النص القرآني»(٤٤).

اما ما انتهجه السيد المرتضى من أسلوب عام في جواباته على مجالس تأويله للآيات الكريمة، فيمكن تقسيمه على ثلاث مراحل وهي:

العرض، والرد والمجابهة، والرأي والحكم بالترجيح.

فعندما سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿**لَيسَ لَكَ مِنْ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِـمُونَ**﴾(٤٥) فقال: «كيف جاءت» «أو» بعدما لا يجوز ان يعطف عليه؟ وما الناصب لقوله تعالى: «اويتوب عليهم» وليس في الكلام ما يقتضي نصبه؟»(٤٦).

يعرض المرتضى إلى الوجوه التي ذكرت في هذه الآية، اذ تتوزع بين تلكم التقسيمات فيبدأ بعرض الجواب الأول لكي يدلل على المعنى من خلال وصل الكلام ونظمه بالآية التي تسبق الآية التي دار حولها السؤال، ثم يردف بالوجه الأول الثاني الذي يبين فيه تبادل الحروف في أداء المعنى... ولكن هذا الجواب لم ينل قبول المرتضى، فنراه قد ضعفه من جهة المعنى(٤٧).

ومن هنا عرض وجهين للجواب وردّ على احدهما، اذ اعقب هذا الرد، بان أبان عما يدلل هذا المعنى في الوجه الثاني(٤٨).

ويستمر المرتضى في عرض بقية الوجوه، فعندما عرض الوجه الثالث، نقل الطعن على هذا الجواب من قبل أبي بكر الأنباري، ولا يستبعد المرتضى هذا الطعن

هنا، ولكنه يراه لا يضعف هذا الجواب[٤٩].

ثم يصل المرتضى إلى إدلاء رأيه، مرجحاً بقوله: «والوجه الأول أقوى الوجوه»[٥٠]، ولا يقطع المرتضى برأيه ولذلك اردف قوله هذا: «والله أعلم بمراده»[٥١]، وهذا هو منهجه في أكثر مجالسه...

وقد يجمل السيد المرتضى هذه الأمور الثلاثة بجملة واحدة ثم يفصل فيها القول: فمثلاً قوله: «الجواب، قيل له: قد ذكر في هذه الآية وجوه من التأويل نحن نذكرها ونرجح الأرجح منها[٥٢]، فبها ما ينبه إلى تلك المراحل الثلاث وهو يبدأها بالعرض لتلك الوجوه ثم المجابهة أو الرد ثم الحكم بترجيح واحد منها...».

وقد توسل المرتضى بهذه المواقف التفسيرية لبيان مقاصد الآية والرد على الملحدين وإظهار دلائل إعجاز القرآن الكريم.

التشبيه وأثره في بيان المعنى القرآني:

عُني البلاغيون بفن التشبيه، ـ فهو أحد الأركان الرئيسية في أصول البيان العربي ـ لأن رصد مواطن التشبيه عامة والتشبيه القرآني بخاصة له الأثر في الكشف عن مداليل الآيات القرآنية واستجلاء النصوص الأدبية.

ولعلَّ الغرض من تفسير الآيات المتشابهة يكمن هنا، لأن في تفسيرها إزالةً للغموض والإبهام، ويزداد الأمر وضوحاً إذا ما أظهر المفسِّر الصورة البيانية للآية القرآنية، فضلاً عن ذلك، ففي الكشف عن الصورة البيانية دفع للشبه وردّ التناقض عنه، وهذا نلحظه عن المرتضى، مبتدئين بالسؤال الذي وُجِّه إليه وقوله: «ان سأل سائل فقال: ما تقول في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام : ﴿ **فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ** ﴾[٥٣]، وقال في موضعٍ آخر: ﴿ **وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ** ﴾[٥٤]، والثعبان هو الحيّة العظيمة الخلقة، والجانّ الصغير من

الحيَّات، فكيف اختلف الوصفان، والقصّة واحدة؟ وكيف يجوز أن تكون العصا في حالةٍ واحدةٍ من صفة ما عظم خَلقُه من الحيّات، وبصفة ما صَغُرَ منها؟ وبأي شيء تزيلون التناقض عن هذا الكلام»(٥٥).

وقد أجاب المرتضى وأبطل زعمهم عن هذا السؤال إذ انّ الخبر كان عن قصة واحدة(٥٦)...، والذي يعنينا من جوابه ما نقله عن السابقين له(٥٧)، بقوله: «وذكروا وجهين تزول بكل واحدٍ منهما الشبهة في تأويله: أحدهما انه تعالى إنما شبّهها بالثعبان في إحدى الآيتين لعظم خلقها، وكبر جسمها، وهول منظرها، وشبهها في الآية الأخرى بالجان لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع انها في جسم ثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته»(٥٨).

وأضاف قائلاً: «ولا تناقض معه بين الآيتين، وليس يجب إذا شبّهها بالثعبان ان يكون لها جميع صفات الثعبان ولا إذا شبّهها بالجان ان يكون لها جميع صفاته،... وقد تشبّه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه، فيشبّهون المرأة بالظَّبية والبقرة ونحن نعلم انّ في الظباء والبقر من الصفات ما لا يستحسن ان يكون في النساء، وإنما وقع التشبيه في صفة دون صفة، ومن وجه دون وجه»(٥٩).

فالمرتضى لا يشترط في التشبيه التطابق في كل الصفات لانها لو تطابقت بين الطرفين لصار ايّاه وعينه، فتنعدم بذلك العلاقة ولا تكون له لازمة، وقد اختلف العلماء في نطاق هذه الصفة من حيث مقدار الاختلاف ودلائل الاتفاق، فمثلاً نجد منهم أن قُدامة بن جعفر وابن رشيق كان عندهما احسن التشبيه ما وقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيهما «وقد يكون التشبيه أحسن إذا كثرت جهات الاختلاف ليكون مجال التخييل والتصور ابعد مدى ولكن ينبغي ان لا يؤدي ذلك إلى الغموض والإبهام»(٦٠).

وقد أشار المرتضى إلى ان المشبه به وهو (الثعبان، والجان) تكون له الزيادة في

الصفات بوصفه أصلاً و(العصا) التي هي المشبه، فرعٌ عليه، وهو يؤكد (الغيرية) في الصورة التشبيهية، اذ انّ المشبه به فيه صفات لا توجد في المشبه، فالجان فيه صفة لا توجد في العصا والعكس صحيح، وهذا هو مقصوده من ان التشبيه يقع في صفة دون صفة، على ان تكون الصفة أقوى في المشبه به كما هي عند البلاغيين كقول ابن أبي الأصبع المصري (ت: ٦٥٤هـ) منهم: «فلا يُشَبّه الشيء بما هو دونه في الصفة الجامعة بينهما»(٦١) وقد جاء هذا التشبيه القرآني للعصا، وذلك بإعطائها صفة الجان على سبيل المبالغة، لان الوجه هو الاهتزاز غير المألوف عند البشر، لأنها عندما تهتز يكون اهتزازها مألوفاً بواسطة اليد المحركة لها، لكن الحال في الآية، كان مختلفاً، حيث كان الاهتزاز خارقاً للعادة وخارجاً عن نطاق سيطرة الإنسان الطبيعية، ولّما كان وصف العصا بالجان مبالغة في اهتزازها غير الطبيعي فإننا نجد المرتضى قد أعطى نظيراً للآية السابقة، وهي قد تعطي المدلول نفسه لتعضيد الدلالة وتوكيد المعنى وتثبيت المقصود... بقوله: «وقد قال الله تعالى: ﴿**وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ* قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ**﴾(٦٢)، ولم يرد تعالى ان الفضة قوارير على الحقيقة؛ وإنما وصفها بذلك؛ لأنه اجتمع لها صفاء القوارير وشُفوفها ورقتها؛ مع انها من فضة»(٦٣)، وقد بيّن ابن ناقيا البغدادي (ت: ٤٨٥هـ) في تحليله لدلالة هذه الآية قائلاً: «إنّها كالقوارير في صفائها ورونقها وشفيفها ورفيفها، وهي من فضة.

فهذا على التّشبيه وان لم يذكر حرفه... وانما يحذفون حرف التشبيه للمبالغة في وصف المشبه»(٦٤).

هذا ما بُني على الوجه الأول الذي نقله عن السابقين ويبدو انه من نقله له ودفاعه عنه مؤيد له ولكن المرتضى قد استخرج لنا وجهاً آخر(٦٥) قال فيه: «والوجه في تكلّفنا له ما بيّناه من الاستظهار في الحُجَّة، وأنّ التناقض الذي تُوُهِّم زائل، على كل وجه، وهو ان العصا لّما انقلبت حَيَّة صارت أوّلاً بصفة الجانّ وعلى صورته، ثم صارت بصفة الثعبان؛ على تدريج، ولم تَصِر كذلك ضربة واحدة، فتتفق الآيتان على

هذا التأويل، ولا يختلف حُكْمهما، وتكون الآية الأُولى التي تتضمن ذكر الثعبان إخباراً عن غاية حال العصا، وتكون الآية الثانية تتضمن ذكر الحال التي ولّى موسى فيها هارباً، وهي حال انقلاب العصا إلى خلقة الجان؛ وان كانت بعد ذلك الحال انتهت إلى صورة الثعبان»[٦٦] فهو يرى ان الله سبحانه وتعالى شبّه العصا بالثعبان وبالجان على وجه الحقيقة، أي: انّ العصا فعلاً أصبحت جاناً ثم تدرجت وأصبحت ثعباناً.

وهو بهذا التوجيه يخرج التشبيه من المجاز، وان لم يصرح بذلك، ولعلّ عبدالقاهر الجرجاني من الأوائل الذين صرحوا بهذا المعنى، وهو بأن التشبيه لم يكن بنقل اللفظ عن موضعه[٦٧] وتبعه في هذه الرأي الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)[٦٨]، وابن الزملكاني (ت: ٦٥١هـ)[٦٩]، وصرح به ـ أيضاً ـ السبكي (ت: ٧٧٣هـ)[٧٠]، كما أشار إلى ذلك فيما بعد ابن قيّم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)[٧١] والزركشي (ت:٧٩٤هـ)[٧٢]...

ومن الذين خالفوا هؤلاء ابن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦هـ) اذ قال: «واما كون التشبيه داخلاً تحت المجاز فلأنّ المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والإصلاح لا على الحقيقة»[٧٣]، وكذلك ابن الاثير الذي قرّر إنه من المجاز[٧٤]...

وقد نجد ذلك الاختلاف حتى في الدرس البلاغي الحديث، فالدكتور أحمد مطلوب يرى «ان التشبيه مجاز لأنه يعتمد على عقد الصلة بين شيئين أو أشياء لا يمكن ان تفسر على الحقيقة، ولو فسرت كذلك لأصبح كذباً»[٧٥].

ويرى الباحث ان يكون التشبيه ـ هنا ـ من المجاز وليس دائماً، لاننا رجعنا إلى قوله تعالى: ﴿ **وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا...** ﴾ هو ـ والله أعلم ـ من قبيل تشبيه العصا بالجان في سرعة اهتزازها، وليس من قبيل الحقيقة؛ لأنّ العصا

في هذه الآية لم تخرج عن حالتها النباتية إلى حالتها الحيوانية، ولو أراد انها اصبحت جاناً لقال (فإذا هي جان) وهذا ما ذهب إليه الطوسي[٧٦] ونبّه الرازي بقوله: «... بل شبهها بالجان من حيث الإهتزاز والحركة لا من حيث المقدار»[٧٧]، والأمر ـ والله أعلم ـ مجرد تمهيد أي: انّ اهتزاز العصا اهتزاز غير طبيعي هو بداية لعملية تحوّل لاحقة ﴿ **فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى**﴾[٧٨] وبمعنى أقرب: انّ عملية الاهتزاز السريع للعصا هي عملية التحول إلى حيّة، والحيّة اسم جنس للذكر والأنثى، أما قوله تعالى: ﴿ **فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ** ﴾، فكان هذا بعد أن التقى بفرعون، أما الآيات السابقة فهي قبل لقائه[٧٩]. وقوله تعالى هذا انها صارت ثعباناً على الحقيقة وليس كما زعم بعضهم[٨٠] من انه شبهها بالثعبان لعظمتها؛ لأنّ دلالة الآية هو إظهار معجزة موسى عليه السلام، ومن غير الممكن أن يصوّر الله جلّ وعلا هذه المعجزة على وجه التشبيه والاستعارة، بل على وجه الحقيقة، ولأن التعبير في هذه الآية ـ كما يقول سيد قطب ـ «يدلُّ على ان العصا تحولت فعلاً إلى ثعبان تدبّ فيه الحياة»[٨١] وفي آية أخرى ولإظهار معجزة أخرى قال الله تعالى: ﴿**وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ** ﴾[٨٢] وعندها أن، «يده حين نزعها كانت بيضاء فعلاً يدل على هذا بقوله «فإذا هي» فلم يكن الأمر تخييلاً، كما هو الحال في السحر الذي يغيّر طبائع الأشياء»[٨٣].

ويبدو أن الآية القرآنية هنا لم تأتِ لتصور المعنى بأدقّ تصوير وتضيف إلى الشكل ابهى الحلل وأروعها حسب، بل هي دلالات واقعة لمعانٍ دقيقةٍ وبنظم عجيب ولربما تكون صورة حقيقة تعبِّر عن واقع سبق الرسالة المحمدية.

أمّا تصوير العصا بالجان فقد كان دقيقاً؛ لأنه إخراج ما لا قُوَّة له في الصفة على ماله قوّة فيها، وهذا نوع كثيرٌ في القرآن، حتى بلغ جودته وحسنه الغاية والنهاية في التعبير[٨٤].

وقد أورد المرتضى خبراً عن الرسول صلى الله عليه وآله هو: «من تعلمَ القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم»[٨٥]، ونقل كلاماً «لأبي عبيد القاسم بن سلّام»، و «ابن قتيبة»،

في تأويل هذا الخبر، وقد استشهد الأخير بالآية الكريمة: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ الْـمَسِّ**﴾[٨٦] دعماً لما ذهب إليه ولكن المرتضى قد دحض رأي ابن قتيبة وتأوله للآية الكريمة إذ زعم «ان الربا إذا أكلوه ثقل في بطونهم، وربا في اجوافهم، فجعل قيامهم مثل قيام من يتخبط الشيطان تعثراً وتخبلاً»[٨٧]. وردّه المرتضى بقوله: «إنه توهم ان ما تضمنته الآية من تخبط اكل الربا وتعثره عند القيام إنما هو في الدنيا من حيث يثقُل ما أكله في معدته فيمنعه من النهوض، ونحن نعلم ضرورة خلاف ذلك، ونجد كثيراً من آكلي الربا اخف نهوضاً، وأسرع قياماً وتصرفاً من غيرهم ممن لم يأكل الربا قط، والمعنى في الآية، ما ذكره المفسرون من انّ ما وصفهم الله تعالى به يكون عند قيامهم من قبورهم فيلحقهم العثار والزلل والتخبل على سبيل العقوبة لهم، وليكون ذلك أيضاً امارة لمن يعاقبهم من الملائكة والخزنة على الفرق بين الولي والعدو، مستحق الجنة ومستحق النار»[٨٨].

وما جاء به المرتضى قد افاده ممن سبقه في تحليل مضمون الآية، وهو بهذا موافق لرأيهم، وقد أشار إلى معنى التشبيه في الآية، وهي عنده وصف من الله تعالى اخبر فيه عن الذين يأكلون الربا، فهم يشبهون في حال قيامهم من قبورهم بمن كان مصروعاً في الدنيا.

وهو ـ كما يقول الطوسي ـ «مَثلٌ عند أبي علي الجبائي لا حقيقة، على وجه التشبيه بحال من تغلب عليه المرّة السوداء فتضعف نفسه ويلج الشيطان بأغوائه عليه فيقع عند تلك الحال ويحصل به الصرع من فعل الله. ونسب إلى الشيطان مجازاً لما كان عند وسوسته»[٨٩]. وردّد أكثر المفسرين هذا التأويل الذي نقله المرتضى[٩٠].

ويمكننا النظر إلى هذا التشبيه الفني الذي نقله القرآن من واقعه غير المرئي إلى واقعه المرئي، إذ ان وجه الشبه فيه تمييز هؤلاء الذين يأكلون الربا، من غيرهم، الذين عافاهم الله في الدنيا منها، فحَسُنَ قيامهم خلاف أولئك...

ولكن في تخطئة صاحب الأمالي لابن قتيبة قضية أخرى يبدو لي انها جديرة بالبحث وهي ان المرتضى قد فهم من كلام ابن قتيبة تخصيص القيام الدنيوي، وعليه استنبط ذلك من كلامه، «وهو ـ على الظاهر ـ غير مفيد له، فان من صرّح بان المراد به القيام في الآخرة علله بنفس التعليل»(٩١).

ومن العجب انه اغفل قول ابن قتيبة في كتاب آخر وتخصيصه أن «... هذا في يوم القيامة...»(٩٢).

وهذا ليس معناه استحالة قيامهم في الدنيا، فذا الرازي يقول في هذا المعنى «فالخبط الذي كان حاصلاً في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذل الحجاب...»(٩٣).

وهناك من ذهب فعلاً إلى تخصيصه بالدنيا إذ «شبه سبحانه وتعالى حال الإنسان المتعاطي للربا بحال المصروع الذي خرج عن الاستقامة والاستواء في أفكاره وأقواله، وهو تشبيه واقعي حقيقي...»(٩٤).

ولعل الذي ذهب إليه بعض أهل التفسير من ان القيام في الآخرة وبعضهم الآخر إلى القيام في الدنيا غير متناقض، ولا يذهب إليه الشك، وذلك لمن آمن بإعجاز القرآن البياني.

وسواء كان هنا أوهناك، فهم مصروعون في كلا الدارين، ففي الدار الأولى بعدم التمييز بين الخير والشر ـ وهو من قبيل التشبيه الواقعي الحقيقي ـ وفي الدار الآخرة بتميزهم من غيرهم من الخلق، لأن «الذين يخرجون من الأجداث يوفضون، إلا أكلة الربا فانهم ينهضون ويسقطون كالمصروعين»(٩٥).

ومن آيات هذا الباب عنده تلك التي أوردها لإزالة الغموض والشبهة عن قول الله عز وجل: ﴿ **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً**﴾(٩٦) لأن السائل سأل عن معنى (أو) «وظاهرها يفيد الشك الذي لا يجوز

عليه تعالى»(٩٧)، فأجابه بقوله: «فيكون معنى الآية عن هذا: ان قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير، فان شبهتم قسوتها بالحجارة أصبتم، وان شبهتموها بما هو أشد أصبتم، وان شبهتموها بالجميع فكذلك»(٩٨).

ولما كان نهجه في التأويل ثبتاً فانه يعطي نظيراً للآية حينما يجد مجالاً لذلك، قال: «وعلى هذا يتأول قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنْ السَّمَاءِ﴾(٩٩)، لأن (أو) لم يُرد بها الشك بل على نحو الذي ذكرناه من انكم إن شبهتموهم بالذي استوقد ناراً فجائز، وان شبهتموهم بأصحاب الصيّب فجائز، وان شبهتموهم بالجميع فكذلك»(١٠٠).

ثم عقّب كلامه بوجه آخر وهو: «أن تكون (أو) دخلت للتفصيل والتمييز، ويكون معنى الآية ان قلوبهم قست، فبعضها كالحجارة في القسوة، وبعضها ما هو أشد منها... وقد يحتمل قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِنْ السَّمَاءِ ﴾ هذا الوجه أيضاً، ويكون المعنى ان بعضهم يشبه الذي استوقد ناراً، وبعضهم يشبه أصحاب الصيّب»(١٠١).

وبما ان القلوب مما لا تُعلَمُ خوافيها ولا يقدر أحدٌ على إدراك كنهها شبهها الله عز وجل بالحجارة من ناحية قسوتها وصلابتها وعدم استجابتها، فأخرج لنا الأمر من خفي إلى جليّ، وبيّن لنا الغرض من هذا التشبيه الذي هو بيان حال المشبه به بعد حال المشبه بعدما عُلِم حال المشبه به من الصلابة والقسوة وعدم تقبل الأمور.

وهذه من التشبيهات الرائعة المستوحاة من عوامل الطبيعة «المصورة للمعاني أصدق تصوير وأبلغه وأروعه»(١٠٢). لأنها «أخرجت التمثيل في التشبيه من قالب الإدراك العقلي إلى مجال الرؤية الملموسة بحاستي البصر والسمع، وحولت هذا الأمر المعنوي إلى إدراك مشاهد بالأثر المادي»(١٠٣).

وهناك جامع بين قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنْ السَّمَاءِ﴾ وبين ﴿ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ من حيث وجود الحرف (أو) فيمكن أن يكون المعنى ـ كما هو أحد وجوه

القول عند المرتضى ـ الجمع بين هذه الأمور، وقد أوضح القاضي عبدالجبار المعتزلي هذه المسألة بقوله: «إنّه تعالى كما يجوز أن يمثلهم بشيء يجوز أن يمثلهم بشيء آخر في باب الظلالة، وليس المراد إلا الجمع بين الأمرين وقد يقال لفظة (أو) فيها طريقة الجمع في ذلك كقوله تعالى: ﴿... **وَلاَ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ**﴾ [١٠٤]، أراد الجمع، وكذلك قوله: ﴿ **وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ**... ﴾ [١٠٥] أراد الجمع...، وإذا جاز في (الواو) ان يراد به معنى (أو) كقوله تعالى: ﴿ **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**...﴾ [١٠٦] فكذلك يجوز ان يذكر (أو) ويراد به الجمع» [١٠٧].

وقد نقل السبكي عن الطيبي قوله: ان افعل التفضيل من أدوات التشبيه مثل: زيد أفضل من عمرو [١٠٨].

وهذا يجعلنا نعتقد بان المقصود من الآية (أشد قسوة) هو ما ذهب إليه الزمخشري في: «وصف القسوة بالشدة، كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة، وقلوبهم أشد قسوة» [١٠٩]. فكأن القسوة في القلوب هنا تعني ذهاب اللين والرقة والرحمة والخشوع منها [١١٠]...

وهذه الآية اختصت بتشبيه قلوب اليهود بالحجارة، أما نظائر هذه الآية ففي المنافقين والكفار إذ ان بعضها يُشبه حالهم بالذي استوقد ناراً، وبعضها يشبه باصحاب الصيّب ـ كما يقول العلوي ـ «الذي فيه الرعد والبرق كشفاً لحالهم في النفاق وإظهاراً لأمرهم فيه، فنظام هذه الآية وسياقها دالَّ على نهاية الإيضاح بالتشبيه وإظهار حالهم به» [١١١].

ومن أهم أنواع التشبيه التشبيه البليغ وهو ما حذف فيه وجه الشبه والأداة، أما مكانته بين أنواع التشبيه، فيعد «من أعلى مراتب التشبيه في قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانه كلها أو بعضها حذف وجهه وأداته» [١١٢]، وقد سمّي بليغاً «لما فيه من اختصار من جهة، وما فيه من تصور وتخيل من جهة أخرى، لأن وجه الشبه إذا حذف

من جهة، وما فيه من تصور وتخيل من جهة أخرى، لأن وجه الشبه إذا حذف ذهب الظن فيه كلّ مذهب، وفتح باب التأويل، في ذلك ما يكسب التشبيه قوّةً وروعةً وتأثيراً»(١١٣).

وقد نجد بعضاً من صوره عن السيد المرتضى من دون تصريح باسمه الاصطلاحي، إذ توحي به إشاراته البيانية للآيات القرآنية التي استشهد بها، فضلاً عن كون بعضها من أمثلة التشبيه البليغ عند البلاغين الذين سبقوه، فمن جملة ما جاء منه عنده رحمه الله قوله تعالى: ﴿ **وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾ (١١٤) فقد نقل عن أحدهم قوله: «جعل الرجس الذي هو العذاب على الذين لا يعقلون ومن كان فاقداً عقله لا يكون مكلفاً، فكيف يستحق العذاب؟ وهذا بالضد من الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: «أكثر أهل الجنة البُله»(١١٥).

ولكي يجيب عن هذه الشبهة قال: «وأما قوله تعالى: ﴿ **وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾ فلم يعنِ بذلك ناقصي العقول، وإنما أراد الذين لم يعقلوا ويعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة الله خالقهم، والاعتراف بنبوة رسله والانقياد إلى طاعتهم، ووصفهم تعالى بانهم لا يعقلون تشبيها كما قال تعالى: ﴿ **صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ**﴾(١١٦)، وكما يصف أحدنا من لم يفطن لبعض الأمور، أو لم يعلم ما هو مأمور بعلمه بالجنون وفقد العقل»(١١٧).

فنفى صفة العاقل عنهم، «لأنهم لا يعقلون عن الله حججه ومواعظه وآياته»(١١٨)، فأصبح هذا التشبيه لهم بهؤلاء «ذماً لهم وعيباً»(١١٩)، ما داموا مصرين على الكفر بدلائل الرسول محمد صلى الله عليه وآله والأنبياء قبله.

وهنا التشبيه من النوع الذي حذفت منه أداته ووجه الشبه، والمشبه موجود، وهم الكفار، لأن سورة يونس «من أولها إلى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار»(١٢٠)، والمشبه به هم الذين لا يعقلون، فالكفار الذين لا يعقلون وهم ذوو

الغفلة والنقص والجنون، فشبّه جل ذكره حال الكافرين وعدم امتثالهم لأوامره كالمجانين الذين لا يعقلون ما يوجه اليهم من معارف وعلوم، ودلائل، وآيات، ويسمّى هذا التشبيه بليغاً عند بعض البلاغيين، لكن المرتضى لم يصرح بهذا التحديد.

وقد علق المرتضى على ذلك فيما أورده من دلالة قوله تعالى: «صمٌ بكمٌ عميٌ»، تأكيداً على انها من التشبيه البليغ، لأن قسماً من البلاغيين والمفسرين جعلوا آية البقرة منه ولعل الزمخشري اشار إلى هذه المسألة في تفسيره الآية إذ قال «فان قلت هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة»[١٢١].

وقد علل سبب جعل الآية تشبيهاً بليغاً وعدم جعلها استعارة: «لأن المستعار له مذكور، وهم المنافقون، والاستعارة إنما تطلق حيث يطوي ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه»[١٢٢].

وقد أكد المرتضى هذا المعنى في عدّة مواضع من أماليه، إذ كشف في ثلاثة مواضع عن التشبيه الذي سُمّي بليغاً، موضحاً ومقرباً مدلول الآية على وفق التفسير البياني دافعاً بالشبه من قوله تعالى: ﴿... **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ**﴾[١٢٣] بما أورده من قول القائل «... فما معنى ذمّه تعالى لهم بانه كانوا عن الآيات غافلين، والغفلة على مذاهبكم من فعله، لأنها السهو أو ما جرى مجراه مما ينافي العلوم الضرورية ولا تكليف على الساهي فكيف يذم بذلك؟ قلنا: المراد ههنا بالغفلة التشبيه لا الحقيقة، ووجه التشبيه انهم لما اعرضوا عن تأمّل آية الله تعالى، والانتفاع بها اشبهت حالهم حال من كان ساهياً غافلاً عنها، فأطلق عليهم هذا القول كما قال تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ**﴾[١٢٤]، على هذا المعنى، وكما يقول أحدنا لمن يستبطئه ويصفه بالإعراض عن التأمل والتبيَّن: أنت ميِّت وراقد، ولا تسمع، ولا تبصر، وما أشبه ذلك»[١٢٥].

ويكون المعنى في الآيتين أن هؤلاء لا يسمعون مع وجود القدرة على السمع، ولا يرون مع وجود القدرة على الرؤية، فهم لا يعتبرون ولا يتدبرون ما يرون وما يسمعون فيكون حالهم حال من سها وغفل عن تأمل آيات الله جل ذكره وهذا من قبيل الذنب والتوبيخ لعنادهم وإصرارهم على الكفر.

وقد ذكر هذا المعنى في تبيانه لقوله تعالى: ﴿**صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾[١٢٦] فقال «ليس معناه الآفة في الأذن، والعين والجوارح بل هو انهم لا يسمعون عن قدرة ولا يتدبرون ما يسمعون ولا يعتبرون بما يرون، بم هم عن ذلك غافلون»[١٢٧]، وقد كشف لنا عن هذه العلاقة بين الطرفين شارح شواهد أماليه[١٢٨]؛ لقوله:

«والشاهد في الآية إطلاق الصم والبكم والعمي على واحدي هذه الحواس لمشابهتهم الفاقدين لها في عدم الاهتداء بالوعظ والتحذير والإعراض عن سماع مصير الأوائل من القرون السالفة، والامتناع عن اقتباس أنوار النبوة كما دل عليه بدء الآية الكريمة، وبه فسّر قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلاً**﴾[١٢٩]، وقوله سبحانه: ﴿**وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى**﴾[١٣٠]، أي: عن طريق الخير أو عمى القلب، ونحوهما، فإنّه سبحانه أطلق فيها العمى على واجد الحاسة بهذا الاعتبار وهو الوجه في نفي العقل كما ذكره السيد ﵀، لا المراد نفيه كليّاً ليتوجه عليه الإشكال بان جعل العقاب الذي هو الرجس على غير العقّال منافياً للعدل، بل المراد من نفيه الأخذ بموجبه، أو باعتبار المشابهة بينهما من حيثية عدم المبالاة بما يترتب على ذلك كالمجنون الذي لا يبالي ما فعل وفيم وقع»[١٣١].

وبذلك نلحظ ان المرتضى قد وقف عند صور التشبيه البليغ وقفة ذوقية من دون تصريح باسمه الاصطلاحي وطبّقها على بعض الآيات التي وردت في أماليه محتجّاً بها على من لم يتأملها ويتدبرها... أو كان من الطاعنين.

المجاز وعلاقاته التعبيرية:

المجاز هو فن إيحائي من فنون القول العربي، تمتدُ جذوره إلى عصر ما قبل الإسلام أصالةً. فهم يستعملونه تطبيقاً، وإن لم يتوصلوا لمعرفته اصطلاحا، فما أبعدهم عن المصطلح وما اقربهم منه استعمالاً.

ولقد نزل القرآن العظيم مبيناً، على نهج أساليب العرب في كلامهم. ولكن بمنظور بلاغي أسمى على سبيل الإعجاز.

وقد أشار السيد المرتضى إلى العلاقة بين كلام الله ـ سبحانه ـ وبين كلام العرب، فقال: إنّ «كلام العرب وحيٌ وإشارات واستعارات ومجازات. ولهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فان الكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة، بريّاً من البلاغة، وكلام الله تعالى افصح الكلام»(١٣٢).

فالكلام عند المرتضى يكون أفصح الكلام إذا أُدخل في باب المجاز، بل في المرتبة الأولى من الفصاحة، وإذا خرج منه أصبح بعيداً عنها، إذ إنّه أكّد ذلك بوجود المجازات والاستعارات في كلام العرب ليخلص إلى أن كلام الله أفصح منهم.

وأبان لنا في موضع آخر من أماليه عن كون «الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ويحذف بعضه وان كان مراداً، ويختصر حتّى يفسر ولو بُسط لكان طويلاً، وفي هذه الوجوه التي ذكرها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته، وكلّ كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بَعُدعن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة»(١٣٣).

فالمجاز عنده ابلغ من الحقيقة، وهذا هو رأي أكثر علماء العربية(١٣٤).

ويبدو أنّ للمرتضى موقفاً من الحقيقة والمجاز يتجلى في منهجه التأويلي لبعض آيات القرآن الكريم، فيرى «ان العدول عن الظاهر بالأدلة القاهرة واجب لازم مستعمل في أكثر القرآن»(١٣٥).



وهذا الظاهر هو ظاهر اللفظ في سياق الآية، فالعدول عنه إلى مجازه واجب مستعمل عنده في أكثر آيات القرآن، إذا خالف ذلك الظاهر مقصود الآيات ودلالاتها...

وهذا اعتراف من المرتضى على وجود المجاز في القرآن قسيماً للحقيقة خلافاً لمن رأى غير ذلك، إذ اختُلفِ في وقوع المجاز في القرآن، الجمهور على الوقوع، وانكره جماعة من الشافعية وقسم من المالكية وأهل الظاهر، وأبو مسلم الاصبهاني من المعتزلة، «وقد جاء هذا الرفض بحجة ان المجاز أخو الكذب، والقرآن متزه عنه، فإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى»(١٣٦).

ولابد من الإشارة ـ هنا ـ إلى ان السيد المرتضى قد عرف المجاز في غير أماليه، وذلك عندما بحث الحقيقة والمجاز في كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة)، فقال عن الحقيقة: «اللفظ الموصوف بانّه حقيقة هو ما أُريد به ما وُضِع ذلك اللفظ لإفادته إما في لغةٍ أو عرف أو شرع» وحَدّ المجاز بإنه «اللفظ الذي أُريد به ما لم يوضع لإفادته في لغةٍ، ولا عرف ولا شرع»(١٣٧).

فإذا ما تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، فتلك هي الحقيقة، أما إذا لم يتعين اللفظ على المعنى الأصلي بل تعدّاه إلى معنى آخر دون الأول، فهو المجاز.

ومدار الأمر عند المرتضى في استعمال اللفظة على حقيقتها هو نص أهل اللغة، وتوقيفهم على ذلك، أما إذا نقلنا ناقلٌ عن ظاهرها، فعندئذٍ تستعمل في المجاز، على ما يقتضيه الدليل...(١٣٨).

ولعل القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، هو أحد أولئك المتأثرين بما انتهجه المرتضى في تعريفه للحقيقة والمجاز، إذ جعلهما في ضمن علم البيان وقيدهما باللُغَوِيَين، تفريقاً عن العقليين اللذين جعلهما في علم المعاني(١٣٩).

وتعد علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الأولى بالمعنى الموضوع له، لأنها تُستَمَدُ من الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي، وعندها لا يحتاج السامع إلى الانتقال بذهنه لكي يتصور المعنى في الاستعمال الحقيقي؛ لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض، أما الاستعمال المجازي فلا ينتقل ذهن السامع إلى المعنى، إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية.

وهذه العلاقات اما لغوية أو عقلية، وتتفرع كل واحدة منها إلى دلالات أخرى، وأول من تعمق في هذا التقسيم وأرجعه إلى نوعي المجاز هو عبدالقاهر الجرجاني(١٤٠)، إذ ذهب إلى ان المجاز ذو شقين... مجاز عن طريق اللغة ـ وهو المجاز اللغوي ـ ومضماره الاستعارة والكلمة المفردة، ومجاز عن طريق المعنى والمعقول، الذي سماه (بالمجاز الحكمي)، وتوصف به الجمل في التأليف والإسناد(١٤١).

وينقسم اللغوي باعتبار العلاقة على استعارة لعلاقة المشابهة بين المعنيين الحقيقي والمجازي...، ومجاز مرسل باعتبار فقدان علاقة المشابهة بينهما.

وهذا التقسيم عند عبد القاهر لم يكن معروفاً بدقته هذه بل كان المجاز كلياً يشمل صور البيان المختلفة.

ولم يحدد المرتضى نوعيّ المجاز ولا علاقته، بل كان يطلق لفظ المجاز أو التوسع أو التجوز إطلاقاً عاماً، وحاول الباحث هنا الوقوف على ذلك الإطلاق لتخصيصه، مستعيناً بدواعي التحليل البياني الذي يفهم منه نوع المجاز وعلاقته، إذ جاء بها انتهجه صاحب الأمالي للوصول إلى وقفاته الدلالية والأسلوبية قبل ان يلحظ تطور المصطلح المجازي ومن ثَمَّ استقراره بتقسيماته الأخيرة عند السكاكي.

وبذلك كانت للمرتضى وقفات بيانية في تأمله للآيات القرآنية، نحاول ـ هنا ـ ان نبلور تلك الوقفات فيما انتهجه علماء البيان في الدرس البلاغي، وما وضعه من علاقات منصوصة للمجاز اللغوي والعقلي.

١ ـ المجاز اللغوي (المرسل):

لم يحدد العلماء هذه التسمية ومنهم المرتضى، بالدقة المتعارف عليها قبل عصر الجرجاني، بل كانوا يخلطون بينه وبين الاستعارة والمجاز العقلي بألفاظ عامة مشتركة بينهما كالاتساع والمجاز، ومن خلال الأمثلة التي يسجلها أولئك في تعليقهم عليها وتخريجهم لها يتحقق عند الباحثين المقصود منها هو ما أطلق عليه بـ (المجاز المرسل)[١٤٢].

وقد وضع بعض المتقدمين أمثلة من هذا المجاز تحت أبواب مختلفة...، فالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) وضعه ضمن: تسمية الشيء باسم ملابسه[١٤٣]، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) أدخل معظم أمثلته في باب الاستعارة[١٤٤]، والرماني (ت: ٣٨٦هـ) وضع أمثلته تحت باب التجانس[١٤٥]، اما ابن جني (ت: ٣٩٢هـ) فحدد بعض أمثلته في باب الاكتفاء بالسبب عن المسبب وبالعكس[١٤٦]. ولعل ما ذكره ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) من أمثلة فيمكن عدها من المجاز المرسل[١٤٧]، وجاء عبد القاهر (ت: ٤٧١هـ) واضعاً قواعد هذا المجاز، منها تلك القاعدة التي فرق بها بين اللغوي والعقلي، وأيضاً عندما قسم مجاز اللغة على قسمين، ولم يسم هذا المجاز مرسلاً، بل اكتفى بان فرق بينه وبين الاستعارة بان الأول فيه ملابسة والثاني فيه تشبيهً[١٤٨]. أما جهود العلماء الذين جاءوا بعده فقد اتضحت واتسعت في نطاق تحديد المصطلح ونطاق رصد العلاقات الكثيرة لهذا المجاز في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب[١٤٩].

وسمي هذا المجاز مرسلاً، لعدم تقييده بعلاقة واحدة مخصوصة وترديده بعلاقات خلاف الاستعارة[١٥٠]، وهو في اصطلاح أهل البلاغة: «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له لعلاقةٍ ـ غير المشابهة ـ مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي»[١٥١]، ولملاحظة دلالته في التطبيق نقف على أهم علاقاته، وهي كالآتي:

- **اعتبار ما سيؤول إليه الأمر:**

قال السيد المرتضى: «ان سأل سائل عن قول الله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا**﴾(١٥٢).

في هذه الآية وجوه من التأويل، كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطلة فيها، حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه وصرفوه عن بابه»(١٥٣). وقد اخترت منها الوجه الثالث الذي قال فيه: «ان يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً أو اتساعاً وتنبيهاً على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وانهم متى أمروا فسقوا وخالفوا، وذكر الإرادة يجري هاهنا مجرى قولهم: إذا أراد التاجر ان يفتقر أتته النوائب من كل جهة، وجاءه الخسران منه كل طريق، وقولهم: إذا أراد العليل أن يموت خلط في مأكله، وتسرع إلى كل ما تتوق إليه نفسه، ومعلوم أن التاجر لم يرد في الحقيقة شيئاً، ولا العليل أيضا، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران، ومن هذا الهلاك حَسُنَ هذا الكلام، واستعمل ذكر الإرادة لهذاالوجه»(١٥٤).

ويبدو أنّ المرتضى وافق أبا علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) في هذا الملحظ الذي أوضح في نهاية كلامه أبعاد العلاقة المجازية ـ كما نقل لنا ذلك الرازي (ت: ٦٠٦هـ) إذ قال: «بل المراد من الإرادة قرب تلك الحالة فكان التقدير وإذا قرب وقت اهلاك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها وهو كقول القائل: إذا أراد المريض أن يموت ازدادت أمراضه شدة، وإذا أراد التاجر أن يفتقر أتاه الخسران من كل جهة، وليس المراد ان المريض يري أن يموت والتاجر يريد أن يفتقر وإنما يعنون ان سيصير كذلك فكذا هاهنا»(١٥٥).

وقد علق الرازي على هذاالوجه بانه «بقي سليماً من الطعن»(١٥٦). وكما ذكر شارح شواهد الأمالي ان «استعمال لفظ الإرادة كان على جهة المجاز والإتساع...، والإرادة حقيقة هي نزوع النفس نحو المراد مع الحكم بانه ينبغي ان يفعل أو لا يفعل،



فلابد من أن يكون المراد في مثل هذا المقام من الإرادة بالحينونة...، ويكون المعنى حينئذٍ: إذا حان وقت هلاك قرية ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ ولقائل ان يقول: ان تعليق الأمر على الحينونة لتكون الحجة البالغة لله سبحانه لئلا يقال انك لم تأمرنا ولم تنهنا بل أخذتنا بدون أعذار إلينا»(١٥٧).

وتوجيه المرتضى للآية ـ كما يبدو للباحث ـ يظهر بحمل الكلام على ما سمي بـ(المجاز المرسل) الذي علاقته (اعتبار ما سيؤول إليه الأمر)(١٥٨). كما كشف هذا استاذه الجبائي من قبل بقرينة (سيصير).

ورب قائلٍ يقول: ان لفظ الإرادة في هذه الآية جاء على وجه الحقيقة باعتبار ان الله سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً فانه يقول له كن فيكون فلا مجال للقول بان الإرادة متأخرة قليلاً أو كثيراً، أو على الأقل غير متحققة الآن، وهذا قولٌ سليم لا مجال للشك فيه ولكننا في هذه الآية الكريمة أمام سياق كامل للآية لا نستطيع ان نرفع كلمةً منها ونؤوّل بالكيفية التي نريد؛ لان الإرادة الإلهية متحققة كون الله يريد ذلك، وكونها متأخرة عن الآن فهو أيضاً يريد ذلك، فسواء كانت متحققة في اللحظة الآنية أو بعد حين فكلٌّ من عنده وحسب إرادته جل وعلا، والسياق يدلنا على ان الوجه الذي ذهب إليه الجبائي والمرتضى ـ فيما اجد ـ ليس فيه خلاف، لان قرب وقوع الهلاك يسبقه أمرٌ وإنذارٌ ووعيدٌ، وعدم إذعان القوم يؤدي إلى ان تكون عاقبة أمرهم هو الهلاك المحقق من الله عز اسمه.

إذاً فالآية من المجاز كما ذهب إلى ذلك الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) إذ قال «وإذا أردنا، وإذا دنا وقت إهلاك قوم ولم يبقَ من زمان أمهلهم الاّ القليل، أمرناهم (ففسقوا) أي: أمرناهم بالفسق ففعلوا والأمر مجاز، لأن حقيقة أمرهم بالفسق ان يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازاً»(١٥٩). على أن المراد ان الله قد أمرهم بأمره الذي فيه صلاحهم وتكليفهم فخالفوا ذلك إلى الفسق...

- **العلاقة المسببيّة:**

وفي آية أخرى يُطلق المرتضى لفظ المجاز مع التشبيه، وهذا يدل أيضاً على عدم أخذ المصطلح بالتحديد في جانب معين عنده، ولتداخل معنى التشبيه وغيره تحت ظلال المجاز، اذ تراه كغيره من البلاغيين والمفسرين الذين يعطون أكثر من وجه للآية حتى يحتمل ان يكون كل وجه منها صحيحاً، لانه يدخل في لحاظ التفسير الموضوعي المتأمل، فعندما سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾[١٦٠]، «فقال: كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالى، وهو مما لا يجوز في الحقيقة عليه؟ وكيف خبّر بانهم في الطغيان والعَمَه وذلك بخلاف مذهبكم؟»[١٦١].

وأجاب عن قول الله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ بوجوه: «أولها أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجهيله لهم وتخطئته إياهم في إقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال، وسمّى الله تعالى ذلك استهزاء مجازاً وتشبيهاً كما يقول القائل: ان فلاناً لَيُستهزأ به منذ اليوم، إذا فعل فعلاً عابه الناس به، وخطّئوه فيه فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل، وإزراؤهم على فاعله مقام الاستهزاء به، وإنّما أُقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى، لان الاستهزاء الحقيقي هو ما يقصد به إلى عيب المستهزأ به، والإزراء عليه، وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيت هذا المعنى جاز ان يجري عليه اسم الاستهزاء؛ ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿**وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا**﴾[١٦٢]، ونحن نعلم أنّ الآيات لا يصح عليها الاستهزاء على الحقيقة ولا السخرية، وإنما المعنى: إذا سمعتم آيات الله يُكفر بها ويُزري عليها، والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قاربه في معناه، فتجري اسمه عليه، قال الشاعر:

(رمل)

كمْ أُناسٍ في نَعيمٍ عُمّروا ... في ذرى مُلْكٍ تعالى فَبَسَقْ

سكتَ الدَّهْرُ زماناً عنْهُمُ ... ثم أبكاهُمْ دَماً حينَ نَطَقْ

والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر، وإنما شبّه تركه الحال على ما هي عليه بالسكوت وشبّه تغييره لها بالنطق...»[١٦٣].

وهذا هو الوجه الأول من الجواب عن هذه الآية، إذ استطاع المرتضى بمقدرته البيانية تحليل المعنى وبسط القول وإعطاء الأمثلة من منثور العرب وشعرهم.

ويلحظ من تأويل المرتضى انه لم يحدد نوعية المجاز، ولكنه الناظر إلى ما ذكر يجد أن معنى الاستهزاء هو تجهيل الله للكفار وتخطئته إياهم نتيجة لإقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال، فذكر الله سبحانه الاستهزاء الذي هو التخطئة والتجهيل وأراد السبب في هذا الاستهزاء وهو إقامتهم على الضلال. وهذا الذي ذكره هو ما سمّاه البلاغيون فيما بعد بالمجاز المرسل الذي علاقته المسببية أو ذكر المسبب مقام السبب.

ومثيل هذه الآية ما أورده صاحب الأمالي في إجابته عن سؤال يتصل بقوله تعالى: ﴿**يُضَاعَفُ لَـهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ**﴾[١٦٤] إذ جاء السؤال: «كيف نفي استطاعتهم للسمع والإبصار وأكثرهم قد كان يسمع بأذنه ويرى بعينه»[١٦٥] وكان الوجه الأول في تأويل هذه الآية الكريمة عنده هو «ان يكون المعنى: يضاعف لهم العذاب بما كانوا يستطيعون السمع فلا يسمعون، وبما كانوا يستطيعون الإبصار فلا يبصرون، عناداً للحق، وذهاباً عن سبيله، فأسقط الباء من الكلام وذلك جائز كما جاز قوله: لأجزينّك بما عملت، ولأجزينّك ما عملت...

والوجه الثاني: انهم لاستثقالهم استماع آيات الله تعالى، وكراهيتهم تذكرها وتفهمها جروا مجرى من لا يستطيع السمع، كما يقول القائل: ما يستطيع فلان أن ينظر لشدة عداوته إلى فلان، وما يقدر على أن يكلمه، وكما نقول لمن عهدنا منه العناد والاستثقال لاستماع الحجج والبينات: ما تستطيع ان تسمع الحق، وما تطيق ان يذكر لك، وكما قال الأعشى:

(بسيط)

ودِّعْ هُرَيْرَةَ ان الــركــب مُرْتَحِلٌ　　　وهل تطيقُ وداعاً أيها الرجلُ[١٦٦]

ونحن نعلم انه قادر على الوداع، وإنما نفى قدرته عليه من حيث الكراهة والاستثقال ومعنى ﴿**وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ**﴾ أي: انّ إبصارهم لم يكن نافعاً لهم ولا مجدياً عليهم، مع الاعراض عن تأمل آيات الله تعالى وتدبرها، فلما انتقلت عنهم منفعة الإبصار جاز أن ينفي عنهم الإبصار نفسه، كما يقول للمعرض عن الحق، العادل عن تأمله: ما لك لا تبصر ولا تسمع ولا تعقل؟ وما اشبه ذلك»[١٦٧].

وعلى هذا التأويل تُعَدُّ هذه الآية من المجاز المرسل الذي علاقته (مسبّبية) إذ إن انتفاء السمع والبصر عن هؤلاء كان أثراً لاستثقالهم استماع آيات الله من الرسول الكريمﷺ، والإعراض عن تأملها إذ ذكر المُسبب وأريد منه السبب[١٦٨].

- **العلاقة السببية:**

لقد ذكر المرتضى وجهاً آخر للآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿**اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾[١٦٩] كشف بها عن معنى المجاز من دون أن يصرح باسمه، لكنه بهذا التأويل قد وافق كثيراً من البلاغيين والمفسرين[١٧٠]، إذ قال: «ان يكون المعنى انه يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب، والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه، قال تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾[١٧١]، وقال تعالى: ﴿**فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾[١٧٢]، وقال: ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**﴾[١٧٣]، والمبتدأ ليس بعقوبة، وقال الشاعر[١٧٤]:

(وافر)

ألا لا يجهلــن أحــد علينــا　　　فنجهــل فوق جهل الجاهلينا

ومن شأن العرب أن تسمي الشيء بما يقاربه ويصاحبه ويشتد اختصاصه وتعلقه به، إذا انكشف المعنى وأَمِن الإبهام وربما غلبوا أيضاً اسم أحد الشيئين على الاخر لقوة التعلق بينهما، وشدة الاختصاص فيهما، فمثال الأول قولهم للبعير الذي يحمل المزادة: راوية، وللمزادة المحمولة على البعير راوية، فسموا البعير باسم ما يحمل عليه(١٧٥)، قال الشاعر(١٧٦):

«ـ مشيَ الرَّوايا بالـمَزادِ الأَثقَلِ»

أراد بالروايا: الإبل، ومن ذلك قولهم: صرعته الكأس، واستلبت عقله، قال الشاعر(١٧٧).

(متقارب)

وما زالت الكأس تغتالنا — وتـذهب بالأوّل الأول

والكأس هي ظرف الشراب، والفعل الذي أضافوه إليها إنما هو مضاف إلى الشراب الذي يحلُّ في الكأس... ومثال الوجه الثاني ما ذكرناه عنهم من التغليب تغليبهم اسم القمر على الشمس، قال الشاعر:

(طويل)

أخـذنا بآفــاق السماء عليكــم — لنا قمراها والنجوم الطوالع(١٧٨)

أراد: لنا شمسها وقمرها، فغلّب...

وكل الذي ذكرناه يقوّي هذا الجواب من جواز التسمية للجزاء على الذنب باسمه، أو تغليبه عليه، للمقاربة والاختصاص التام بين الذنب والجزاء عليه»(١٧٩).

وقد ذكر كثير من البلاغيين هذا المعنى، وعدّوه في ضمن العلاقة (السببية) في المجاز المرسل، إذ ان الاستهزاء الثاني جزاء على الاستهزاء الأول وسبباً في وقوعه، وفي الآية الثانية تجوز بلفظ السيئة عن الاقتصاص، لأنه مسبّبٌ عنه، والآية الثالثة كذلك(١٨٠).

وهنا يرى الباحث ان كثيراً منهم قد ادخلوا هذه الأمثلة نفسها في علاقات أخرى للمجاز المرسل، حتى ان القزويني (ت:٧٣٩هـ) تعدّى بها إلى البديع ووضعها في المشاكلة[١٨١]، ووضع العلوي (ت: ٧٤٩هـ) هذه الآية ومثيلاتها فيما أسماه بـ«تسمية الشيء باسم ضده»[١٨٢]، أما الزركشي (ت:٧٤٩هـ) فقد وضع قوله تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ [١٨٣]، إضافةً إلى العلاقة السببية فيما اطلق عليه اسم الخاص وإرادة العام، ثم وضعها وغيرها في علاقة إطلاق الضدين على الآخر[١٨٤].

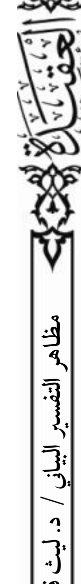
ووضع هذه الآيات في العلاقة المضادة من قبيل ان الأول ممنوع والثاني مشروع[١٨٥].

وقد تكون اختلافات البلاغيين في مباحثهم وتبويبهم هي التي جعلتهم يوردون الشاهد الواحد في أكثر من علاقة وليس في ذلك من قصور، إذا ما ادخلناه في لحاظ التأويل، فمثلاً قوله تعالى: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ إذا قلنا انها من السببية، أوّلنا القول فيها، بأنّ السيئة الثانية كان سبب وقوعها السيئة الأولى وهي جزاء للسبب الأول، وهو على سبيل التجوز بقصد الاقتصاص...، ولو قلنا انها من العلاقة المضادة، كان تأويلها: ان الأول ممنوع والثاني مشروع، فهي من المبتدِئ سيئة ومن الله حسنة، فحُمل اللفظ على اللفظ. أما كونها تدخل في ضمن العلاقة الخاصة، فالمراد كل سيئة وليس سيئة واحدة دون غيرها.

وعلنا نلحظ من هذا كله: احتمال انطباق كل الوجوه الموضوعية على تفسير الآيات الكريمة، فلا تردد إذاً من دخولها في الكل.

ومما يدخل تحت هذه العلاقة عند مؤلف الأمالي، تأويله لقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ [١٨٦].

وقول السائل «ما اليد التي أضافتها اليهود لله تعالى، وادّعوا انها مغلولة؟ وما



نرى ان عاقلاً من اليهود ولا غيرهم يزعم ان لربه يداً مغلولة واليهود تتبرأ من أن يكون فيها قائلٌ بذلك...»(١٨٧).

وأجاب في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، «واليد ها هنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة متظاهرٌ في كلام العرب وأشعارهم»(١٨٨)، وقال قبل ذلك: «وثنى اليدين تأكيداً للأمر وتفخيماً له، ولأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة»(١٨٩) ثم قال: «ويمكن ان يكون الوجه في تثنية النعمة من حيث أُريد بها نعم الدنيا ونعم الآخرة... ويمكن أيضاً ان يكون تثنية النعمة ان أُريد بها النعم الظاهرة والباطنة»(١٩٠).

وبهذا التأويل كشف لنا المرتضى عن معنى اليد في الآية الكريمة وهو: الفضل والنعمة بدليل السياق القرآني الذي جاء بعد قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ قوله: ﴿يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ والانفاق يأتي من اليد فهي سبب فيه.

ولعل عبد القاهر (ت: ٤٧١هـ) أوضح هذا المعنى بقوله: «ان اليد لا تكاد تقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولى لها ولا تصلح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو التلويح به»(١٩١).

لذلك فالنعمة والفضل والإنفاق أثرٌ من آثار اليد، واليد سببٌ فيها، وقد أشار القزويني (ت: ٧٣٩هـ) إلى هذا المعنى وتبعه شراح التلخيص، إذ جعلوا (اليد) التي وضعت في الأصل للجارحة المعلومة ـ مجازاً مرسلاً ـ من إطلاق السبب على مسببه(١٩٢). كما وضعت عند بعض البلاغيين في باب الكناية التي تتداخل مع المجاز حينما لا يراد بها الدلالات الحقيقية(١٩٣).

- **العلاقة الجزئية:**

ومن الصور البيانية التي ذكرها المرتضى وهي تقع في ضمن ما سمي بـ(المجاز



المرسل) قوله: «ان سأل سائل عن معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ (١٩٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللهِ﴾ (١٩٥)، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْـجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾ (١٩٦)، وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه» (١٩٧)، وقال في الجواب: «الوجه في اللغة العربية ينقسم على أقسام: فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان» (١٩٨)، ثم ساق عدة معانٍ أُخر للوجه حتى قال: «ووجه الشيء نفسه وذاته. قال احمد بن جندل السعدي (١٩٩):

(طويل)

ونحن حفزنا الحوفزان بطعنةٍ فأفلت منها وجههُ عتِدٌ نهدُ (*)

أراد افلته ونجّاه، ومنه قولهم: إنما افعل ذلك لوجهك، ويدل أيضاً على الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (٢٠٠) وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ * لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ﴾ (٢٠١)، لأن جميع ما أضيف إلى الوجوه في ظاهر الآية من النظر، والظن، والرضا لا يصح إضافته في الحقيقة إليها وإنما يضاف إلى الجملة، فمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾، أي: كل شيء هالك إلا هو، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾ (٢٠٢)، لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل (ذي الجلال) كما قال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْـجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾ (٢٠٣) لما كان اسمه غيره» (٢٠٤).

يلحظ من هذا التأويل للآيات المتقدمة، ان المرتضى قد أشار إلى عدم انطباق

(*) حفزنا: طعنا، الحوفزان: اسم الحرث من شريك الشباني، سمّي بذلك لأن قيس بن عاصم التميمي طعنه فعرج من تلك الحفزة أو الطعنة فسمي بذلك، ظ: اللسان (حفز) ٥: ٣٣٧.
وعتدٌ: فرسٌ عتِدٌ بالفتح والكسر، شديدٌ تام الخلق سريع الوثبة لبس فيه اضطراب ولا رخاوة، اللسان (عتد) ٣: ٢٨٠، نهد: نعت للخيل وهي الجسيم المشرف، اللسان (نهد) ٣: ٤٢٩.

وصف الجزء في الآيات على الموصوف بها إلا باعتبار الكلية، فالوجه يعني (الذات العلية)، فتكون العلاقة هنا مجازية غير حقيقية ـ كما أشار ـ، وقد سمى البلاغيون فيما بعد هذه العلاقة الجزئية أي: (إطلاق الجزء وإرادة الكل).

وذهب إلى هذا المعنى أكثر المفسرين والبلاغيين في أن المقصود (هو) أي الذات[٢٠٥].

وهذا ما ذكره ـ على سبيل المثال ـ الشريف المرتضى[٢٠٦] إذ جاء غرضه استدلالياً عقائدياً أكثر ما هو بياني تفسيري، إذ رام فيه إلى دفع شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، وله بذلك فضل في هذا التوجيه، لأنه استطاع ان يعطي نظائر للآيات من كلام العرب شعره ونثره، ليحتجّ بصحّة ما يذهب إليه، ويبدو انّ الذي أعانه في هذا هو كثرة محفوظه منها، وما امتاز به من سرعة البديهية في ربط دلالة الآية بما يشبهها من الكلام العربي الفصيح...

- **إطلاق الخاص على العام:**

ومن مرجعيات هذا المجاز أيضاً ما لحظناه عند صاحب الأمالي في دلالاته التفسيرية ذلك الذي سمي بـ(التجوز بإطلاق الخاص على العام)، وهو «ان يرد في الكلام لفظ لظاهره معنى خاص والمراد به عام»[٢٠٧] وقد يتجلى هذا الغرض في خطاب القرآن الكريم للرسول صلى الله عليه وآله والمراد به أمته، أو مما كان ذلك التخصيص لغرض التعريف بالكفار.

وقد أشار المرتضى إلى هذا القصد في مسألة العصمة بـ«ما ورد في القرآن من معاتبات الرسول صلى الله عليه وآله مع عصمته وطهارته، وكونه الحجة على الخلق أجمعين»[٢٠٨].

ولعل المرتضى قد أبان عن نطاق هذه الدلالة بقوله: «فلابد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلّة العقول لأن الكلام يدخله الحقيقة

والمجاز»[٢٠٩].

كما نبه في قوله هذا إلى انه لابد من صرف آيات المعاتبة الموجهة للرسول عن حقيقتها إذ ثبت عنده بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام [٢١٠]. وذلك مما ينفعه في صحة التحليل ودقة البيان.

ومن الجدير بالذكر ان ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) هو من الأوائل الذين أعطوا خصوصية لهذه العلاقة الدلالية بإفرادها مستقلة تحت عنوان (العموم والخصوص)، إذ ذكره في ضمن دلالات الخاص التي يراد بها العام[٢١١].

وتوسع فيه الزركشي[٢١٢] (ت: ٧٩٤هـ) اما السيوطي (ت: ٩١١هـ) فقد اكتفى بذكر مثال واحد تحت العنوان نفسه[٢١٣]. وهما بعد زمن المرتضى بكثير.

ولكن المرتضى ـ كما قدّمنا ـ لم يفرد لها عنواناً بل جاءت في ضمن تعليقاته وتحليلاته على الآيات القرآنية ومنها آيات العتاب، كما أشار في قوله: «انّ ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي صلى الله عليه وآله مما ظاهره كالعتاب منها، المقصود به أمّته والخطاب متوجّـه إليه، ولهذا روي عن ابن عباس انه قـال: نزل القـرآن بـ(إياك أعني واسمعي يا جارة). ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...**﴾[٢١٤]، فخاطب النبي صلى الله عليه وآله والمراد بذلك جميع الأمة»[٢١٥].

والتقدير «يا أيها النبي قل لهم إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. وهذا هو قولهم: ان الخطاب له وحده والمعنى له وللمؤمنين»[٢١٦]، وقال الزركشي: «افتتح الخطاب بالنبي صلى الله عليه وآله والمراد سائر من يملك الطلاق»[٢١٧] فالآية من الخاص الذي يراد به العام.

وفي آية أخرى قال: «وأمّا قوله تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ**﴾ [٢١٨] فالعتاب في الحقيقة متوجّه إلى سواه؛ لأن الله تعالى قد صرح بذلك في تمام الآية بقوله: ﴿**تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ**﴾، وقوله: ﴿**لَوْلَا**

كِتَابٌ مِنْ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (٢١٩)، والقصة في هذه الآية أيضاً مشهورة، وإنما أضاف الأسرى إلى نبيه عليه السلام بقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ وان كان المراد بالخطاب من أسر، لأنهم أسروهم ليكونوا في يده عليه السلام، فهم في الحقيقة أُسراؤه ومضافون إليه وان لم يأمره بأسرهم» (٢٢٠).

ويُعضّد المرتضى من سنده دلالياً فيما يراه بدلالة النظم القرآني وحركة السياق وذلك أوكد في معنى الآية وتفسيرها على الوجه الصحيح والقريب واعني بذلك تفسيره القرآن الذي يعدُ من أوثق طرق التفسير وأعلاها مرتبة.

- **إطلاق لفظ الجمع وإرادة المفرد:**

ومن التجوز بإطلاق الجمع على المفرد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللهُ مُخْرِجٌ مَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْـمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٢٢١)، وسؤال السائل «ولم قال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ والرواية وردت بأن القاتل كان واحداً وكيف يجوز ان يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل بينهما واحد...» (٢٢٢)، فقال المرتضى: «فأما إخراج الآباء والأجداد وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها، فيقول أحدهم: فعلت بنو تميم كذا، وقتل بنو فلان فلاناً، وان كان القاتل والفاعل واحد من بين الجماعة» (٢٢٣).

وقد جعل الشيخ عز الدين عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ) هذا من باب مجاز الحذف (٢٢٤)، لأنه جعل الأصل في هذه الآية ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾، أما «نسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب في نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح... ولا بد لإسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الإشارة إلى الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظم جرأتهم» (٢٢٥).

وهذا الأمر هو أبلغ في الوصف بذمّهم ـ فيما يبدو ـ لأنهم تدافعوا فيما بينهم حتى ألقى بعضهم القتل على بعض فكان ذلك الجمع في التهمة والقاتل واحد وهو إشعار من الله تعالى لليهود بالذنب الكبير الذي اقترفوه وتهويل للأمر وتعظيم للحادثة.

• **إطلاق لفظ الجمع وإرادة المثنى:**

ومن العلاقات التي يمكن جعلها من المجاز المرسل علاقة التجوز بإطلاق الجمع على المثنى ـ أي: إطلاق لفظ الجمع وإرادة المثنى ـ ومثالها من القرآن الكريم في أمالي المرتضى، هو ما ورد في السؤال الذي وجه لصاحب الأمالي عن دلالة قوله تعالى: ﴿**وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾(٢٢٦) فقال السائل: «كيف خاطب آدم وحواء عليهما السلام بخطاب الجمع وهما إثنان؟ وكيف نسب بينهما العداوة؟ وأي عداوة كانت بينهما؟»(٢٢٧).

وقد أجاب بأوجه عدّة كان الرابع هو الأقرب منها بقوله: «ان يكون الخطاب يختص آدم وحواء عليهما السلام، وخاطب الاثنين بالجمع على عادة في ذلك، لان التثنية أوّل الجمع، قال الله تعالى: ﴿**إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ**﴾(٢٢٨)، أراد لحكم داود وسليمان عليهما السلام، وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يتأوّل قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ**﴾(٢٢٩)، على معنى فإن كان له إخوان»(٢٣٠).

فقد عبّر بلفظ الجمع وهو قوله (اهبطوا) و(بعضكم) و(لكم) عن الاثنين، والأصل أن يقول: (اهبطا)، و(بعضكما)، و(لكما) على هذا التأويل، لكنه عدل عن الأصل و«جمع الضمير لتنزيلهما منزلة البشر كلهم»(٢٣١).

• **التجوز بلفظ الماضي على المستقبل:**

ومما يدخل في هذا المجاز ما يطلق في دلالته بلفظ الماضي ويقصد به المستقبل

وهو عند الشيخ عز الدين عبد السلام من النوع الأول في التجوز بالأفعال، إذا تجوز به عن المستقبل تشبيها له في التحقيق، وقد يكون هذا في الشرط والجزاء وغيرهما[٢٣٢] إذ ان الفعل الماضي يستعمل في غير موضعه لأغراض بلاغية منها انه «إذا أُخبر به عن المضارع الذي لم يوجد بعد، كان ابلغ وآكد وأعظم موقعاً وافخم بياناً؛ لأنّ الفعل الماضي يُعطي من المعنى وكأنه وجد وصار من الأُمور المقطوعة بكونها وحدوثها»[٢٣٣] ولعلنا نلاحظ هذه الدلالة ـ فيما أبداه الزركشي ـ حينما «يغلب ذلك فيما إذا كان مدلول الفعل من الأمور الهائلة المُهدَّدة المتوعد بها، فيعدل فيه إلى لفظ الماضي تقريراً وتحقيقاً لوقوعه»[٢٣٤].

وقد التفت إلى هذا المعنى الشريف المرتضى عندما سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿ **مَنْ كَانَ فِي الْـمَهْدِ صَبِيًّا**﴾ [٢٣٥]، وما معناها، «ولفظة (كان) تدلُّ على ما مضى وعيسى عليه السلام في حال قولهم ذلك كان في المهد»[٢٣٦].

وقد أجاب عن هذا السؤال بقوله: «... هو كلام مبني على الشرط والجزاء، مقصود به إليهما؛ والمعنى: مَنْ يكن في المهد صبياً، فكيف نكلّمه ووضع في ظاهر اللفظ الماضي موضع المستقبل، لأن الشارط لا يشرط إلاّ فيما يستقبل، فيقول القائل: إنْ زرتني زُرتك؛ يريد إنْ تزُوني أزرك، قال تعالى: ﴿**إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ**﴾[٢٣٧]. يعني ان يشأ يجعل... وقال قوم: لفظة (كان) وان أريد بها الماضي فقد يُراد بها الحال والاستقبال كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [٢٣٨]؛ أي: أنتم كذلك، وقوله تعالى: ﴿ ... **هَلْ كُنتُ إِلاَّ بَشَرًا رَسُولاً**﴾ [٢٣٩]، وقوله تعالى: ﴿ **وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾ [٢٤٠].

ومما يقوي مذهب من وضع دلالة الماضي في موضع الحال والاستقبال قوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ**﴾ [٢٤١]، وقوله تعالى: ﴿ **وَنَادَى أَصْحَابُ الْـجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ**﴾ [٢٤٢]، وقولهم في الدعاء: غفر الله لك، وأطال بقاءك! وما جرى مجرى ذلك.

ومعنى الكل يفعل الله ذلك بك؛ إلاّ إنّه لـمّا أمِنَ اللّبس وضع لفظ الماضي في موضع المستقبل، قال الشاعر:

(طويل)

فــأدركتُ مَـنْ كان قبــلي ولـــم أدَع لِمَنْ كانَ بعدي في القصائدِ مَصعَدا[٢٤٣]

أراد لم يكن بعدي»[٢٤٤].

وكل هذا واضح في أن دلالة الفعل في الآيات المتقدمة قد جاءت في سياق مخالف لما يعطيه أصل الفعل من معنى فـ«كان» بمعنى «يكن» و«شاء» بمعنى «يشأ» وهكذا. فكلها فيها تجوّز بالفعل لغير ما وُضع في الأصل. إذن فهي من المجاز...

٢ ـ المجاز العقلي:

يأتي هذا المجاز في التركيب والإسناد ـ كما يقول عبد القادر ـ «لا في ذوات الكلم أو أنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أُجريت عليها»[٢٤٥]، نقف منه عند دلالة قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ [٢٤٦] لنلحظ فيها أن الألفاظ مفردة خالية من التجوز، لكننا إذا ما أسندنا المجيء إلى الله واعتمدنا على مجموع اللفظين، استحال المعنى ـ عقلاً ـ، وعلى هذا يحتاج إلى ضرب من التأويل، كي يستقيم المعنى مع اللفظ، وإلى قرينة صارفة، وهي هنا غير لفظية، فالمجيء فعل حركي، يكون معه الانتقال والحركة من مكان إلى مكان، حتى يشغل حيزاً، وهذا من صفات الأجسام لا من صفات منشئ من تصح عليه الحركة والانتقال، فيكون المعنى: (جاء أمر ربك)[٢٤٧].

فحدّ هذا المجاز يدور في فلك الإسناد والتركيب، إذا يكون للحكم الدلالي مدخل في احتمال خروج الجملة عن حقيقتها، وعلى هذا يكون القول: بان الفعل أو ما يشبهه إذا ما اسند إلى غير ما هو له، لعلاقة اسنادية تحكمها قرينة لفظية مقالية أو معنوية حالية صارفة عن الاسناد الحقيقي، بضرب من التأوّل، هو ما سُمّي بـ(المجاز



العقلي)[٢٤٨]. ووجوه هذا المجاز وعلاقاته كثيرة، لعل أهمها (السببية، والزمانية، والمكانية، والفاعلية، والمفعولية، والمصدرية...)، وهذه العلاقات ناتجة عن دلائل المقام، إذ يدرك من امتناع حصول الدلالة عقلاً وهي بذلك مجازات إلى ضربٍ من التأوّل[٢٤٩].

ونجد أمثلة هذا المجاز مبثوثة في كتب المتقدمين ولكن من دون تحديد في التسمية ولا تمييز لعلاقة دون أخرى، وإنما إشارة إلى ان هذا من التوسع في اللغة أو التجوز في الدلالة، ويتبين وجه التجوز لنا من شرحهم للمعنى، وبيان حقيقة الكلام من مجازه[٢٥٠].

وقد تبعهم السيد المرتضى الذي لم يحدد التسمية ولا العلاقة أيضاً، مكتفياً بالإشارة إلى أنه مجاز وحسب، وأحياناً نجده لا يشير حتى يُعرف أنه مجاز من هذا النوع من شرح معنى الآية، والوقوف على حقيقة التأويل.

على انّ المحققين اختلفوا في المجاز العقلي أهو من (علم البيان) أو من (علم المعاني)، فالسكاكي بحثه في علم البيان[٢٥١]، لكنه عاد مخالفاً إذ رأى نظمه في سلك الاستعارة بالكناية[٢٥٢].

أما القزويني فقد عدّ هذا المجاز مجازاً في الإسناد بإخراجه من علم البيان وإدخاله في علم المعاني، وعقد له فصلاً: «الحقيقة والمجاز العقليان»، وقال عنه: «إنما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليين في علم البيان كما فعل السكاكي ومن تبعه لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان»[٢٥٣].

وقد ناقش بعض علماء البلاغة هذه المسألة حتى ان التفتازاني (ت: ٧٩١هـ) نقد منهج القزويني فيها واعترض في عدّ الحقيقة والمجاز العقليين من المعاني[٢٥٤].

ويبدو للباحث ان بحثه في البيان أولى، فهو القسم الثاني بعد المجاز اللغوي؛ كما حَدَّهُ الجرجاني بأنّه «كل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأوّل فهي مجاز»[٢٥٥].

وقد عرض صاحب الأمالي بعض هذه الصور والملابسات البلاغية في تفسيره العقلي والنقلي للآيات الكريمة إذ نستشف من بعض تعليقاته عليه انه لابد من صرف الكلام عن ظاهره في مواقع معينة، وحمله على دلالة العقل فعندما سُئِل عن «ما ورد في القرآن من معاتبات للرسول عليه السلام مع عصمته وطهارته وكونه الحجة على الخلق أجمعين»(٢٥٦) قال: «انه إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء عليهم السلام فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلّة العقول، لان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره. وأدلّة العقول لا يصح فيها ذلك، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال، كقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْـمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ (٢٥٧)، وقوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمْ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنْ الْغَمَامِ وَالْمَلائِكَةُ**﴾ (٢٥٨)، ولابد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلّا على الأجسام من تأوّل هذه الظواهر والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قُرب التأويل أو بعُد، ولو جهلنا العلم بالتأويل جملة لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة وكان غاية ما فيه ألّا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه»(٢٥٩).

وفي كلامه هذا تلويح إلى دلالة المجاز العقلي بما يتضمنه من استدلال بياني واستجابة نفسية ينبغي عندها وجود قرينة صارفة عن المعنى الأصلي، فمع وجود الدليل والحكمة عند المتكلم يعلم ان له قصداً غير الظاهر، وهو ما تخفيه دلالة الكلمة، ويؤكد أيضاً على الاستحالة العقلية من تحقيق هذا الشيء، فالمجاز العقلي عنده هو انه إذا «أضيف في الظاهر الفعل إلى من هو في الحقيقة متعلق بغيره...»(٢٦٠) وهذا هو معنى الإسناد إلى (الغير).

ويمكننا أن ننظر في الدلالات في علاقات ومعانٍ وجدناها عند البلاغيين الذين جاءوا بعده نورد منها ما يأتي:

- **العلاقة السببية:**

وهي ما بني فيها الإسناد للفاعل وأُسند إلى السبب(*)، ونجد هذا عند المرتضى في تأويله لآيةٍ سُئِلَ عنها وهي قوله تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ (٢٦١)، فقال ـ أي السائل ـ «أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنه هو الفاعل للإيمان فيهم؟ لأن النور ها هنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي ولا معنى لذلك غير ما ذكرناه.

وإذا كان مضيفاً للإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم»(٢٦٢)، وكان من جوابه: «على أنا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصحّ، ولم يكن مقتضياً لما توهموه ويكون وجه إضافة الإخراج إليه، وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث دلَّ وبيّن وأرشد ولطف وسهّل، وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر إلى الايمان فيصحّ إضافة الإخراج إليه تعالى لكون ما عددناه من جهته، وعلى هذا يصحّ من أحدنا إن أشار على غيره بدخول بلدٍ من البلدان ورغّبه في ذلك، وعرّفه ما فيه من الصلاح، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وكذا [وانتشلته](٢٦٣) منه، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي. ألا ترى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات، إلى الطواغيت، وان لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكافر...، بل وجه الإضافة ما تقدم، لان الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر، ويزينون فعله فتصح إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلٌّ عدو الله تعالى صدّ عن طاعته، واغرى بمعصيته يصح إجراء هذه التسمية عليه، فكيف اقتضت الإضافة الأولى ان الإيمان من فعل الله تعالى في المؤمن ولم تقتض الإضافة الثانية ان الكفر من فعل الشياطين في الكفار لولا بله

(*) أي: أن الفعل في الآية أو الجملة ظاهرٌ مسند إلى الفعل لكنه في الحقيقة سبب في وقوعه.



المخالفين وغفلتهم»[٢٦٤].

وعلى هذا التأويل، جعل إسناده الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله سبحانه، إذ كان سبباً في ذلك بالهداية والتوفيق والتبيين والإرشاد...، كما جعل إسناد الإخراج من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت من حيث الشياطين يدعون إلى الكفر ويزينون فعله فتصحّ إضافته إليهم.

ولم نجد أحداً من المفسرين قد أوضح التعبير المجازي لإخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور وبيّنه، كما فعل المرتضى في دلالة هذه الآية، بل اكتفى أكثرهم بجعل الإخراج الثاني ـ أي إخراج الطواغيت للكفار من النور إلى الظلمات ـ سبباً في إغواء هؤلاء وعدوّه من المجاز ومن باب النسبة إلى السبب أو التسبب[٢٦٥].

ومما يمكن إدخاله في هذه العلاقة من المجاز تأويله قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾[٢٦٦].

إذ كان للمرتضى في هذه الآية بعد نظر فقد ردّ أولاً على من زعم في تأويله أنّ الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم خلق الذر، فقرّرهم بمعرفته، وأشهدهم على أنفسهم وقد أبطله المرتضى بشهادة القرآن والعقل، ولكنه أعطى بعد ذلك أكثر من وجه للآية[٢٦٧] قال في الثاني منها: «انه تعالى لمّا خلقهم وركّبهم تركيباً يدلُّ على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته وأراهم العبر والآيات والدلائل في انفسهم وفي غيرهم كان بمنزلة المُشهِد على انفسهم، وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته وظهوره فيهم على الوجه الذي أراده تعالى وتعذُّر امتناعهم منه، وانفكاكهم من دلالته بمنزلة المقّر المعترف؛ وان لم يكن هناك إشهاد ولا اعتراف على الحقيقة ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ**﴾[٢٦٨]، وان لم يكن منه تعالى

قول على الحقيقة، ولا منهما جواب، ومثله قوله تعالى: ﴿... **شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ**...﴾ [٢٦٩]، ونحن نعلم أن الكفار لم يعترفوا بألسنتهم؛ وإنما لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به، ومثل هذا قولهم: جوارحي تشهد بنعمتك، وحالي معترفة بإحسانك، وما روي عن بعض الخطباء من قوله: سل الأرض: من شقّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً» [٢٧٠] إذ ليس هناك اشهاد ولا اعتراف على وجه الحقيقة، وحيث ان سبب هذا الإشهاد والاعتراف يوم القيامة هو عمل الله في العباد من الخلق والتركيب ومشاهدتهم للعبر والآيات والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم، فلما كانت هذه سبباً في اعترافهم وإشهادهم على أنفسهم يوم القيامة، كان من الممكن ـ على ما يبدو للباحث ـ عدّ هذه الآية من المجاز العقلي الذي علاقته (السببية).

أما الشواهد التي أجراها المرتضى مجرى الآية السابقة فهي كما نقلها شارح أماليه إنها من قبيل «تنزيل غير ذي الشعور من الأرض والسماء منزلة الشاعر، والصامت منزلة الناطق في توجيه الخطاب إليه وتلقي الجواب منه، مع أنه لم يكن منه تعالى لهما قول ولا منهما جواب، بل نزّلهما منزلة العاقل المخاطب في موافقة إرادته والانقياد لها عندما أراد ذلك إرادة تكوينية...» [٢٧١].

وقد عرض الجرجاني في تحديده للمجاز العقلي في أسراره لمسألة التنزيل هذه؛ لأن إثبات الكلام للأرض والسماء خارج عن موضعه من العقل إذ يقول: «لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول إلا ان ذلك على سبيل التأوّل وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كانه فاعل» [٢٧٢].

ومثل الذي قيل في الآية السابقة يقال في قوله تعالى: ﴿**شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ**﴾، إذ لمّا ظهر الكفر منهم ظهوراً لا يتمكنون معه من الإنكار كانوا بمنزلة من

أقرّ على نفسه بذلك، واعترف به، وهذا التمادي في الكفر والغنى والعصيان سبب في شهادتهم على أنفسهم من غير قول لساني، بل صدرت منهم أفعال تقتضي ذلك أو أقوال تستلزمه[٢٧٣]، والمهم الذي نستقيه مما سبق كما يقول الدكتور محمد حسين الصغير إنّ «انتشار المجاز العقلي في القرآن يوحي بإصالة استعماله البلاغي في نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، ولمّا كان هذا المجاز إنما يعرف باعتبار طرفيه وهما المنسد والمسند إليه، لأنه يكون في الجملة ويقع في التركيب... ولا علاقة له باللفظ المفرد كالاستعارة، ولا الكلمة الواحدة كالمجاز المرسل فإنّ هذين الطرفين لهما صيغ مختلفة»[٢٧٤].

وقد ترد صيغة من هذه الصيغ بأن يكون الطرفان حقيقين، ولا علاقة لهما بالمجاز إلا بضم بعضها إلى البعض الآخر كقوله تعالى: ﴿**وَأَخْرَجَتْ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا**﴾[٢٧٥]، ومعنى الآية الذي أدلى به المرتضى إنها «أخرجت ما فيها من الكنوز، وقال قوم: عُني به الموتى، وإنها أخرجت موتاها، فسمى تعالى الموتى ثقلاً تشبيهاً بالحمل الذي يكون في البطن»[٢٧٦].

وقد تناول كثير من البلاغيين تحليل هذه الآية مجازياً لما تحمله من إسناد الإخراج إلى الأرض مجازاً لأن المخرج في الحقيقة هو الله، ولمّا كانت الأرض سبباً في الإخراج أسند الفعل إليها مجازاً للاختصار والإيجاز[٢٧٧].

- **العلاقة الفاعلية:**

وهي ما بني للمفعول وأُسند إلى الفاعل الحقيقي(*)[٢٧٨]. وهذا نجده في تأويل المرتضى عندما «سُئِلَ عن دلالة قوله تعالى: ﴿**نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً**

(*) أي ان الصيغة وان جاءت على المفعول إلا أنها تدل على صيغة الفاعل.

﴿مَسْحُورًا﴾(٢٧٩)،... ما معنى (مسحوراً) وما جرت عادة مشركي العرب بوصف رسول الله ﷺ بذلك، بل عادتهم جارية بقرفه(*) بأنّه ساحر؟»(٢٨٠).

وأجاب عن قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَسْحُورًا﴾ في عدة وجوه منها الوجه الرابع وهو: «أن يكون معنى مسحور أي: ساحر، وقد جاء لفظ مفعول بمعنى فاعل؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾(٢٨١)، أي: ساتراً، والعرب تقول للمعسر: مُلْفَج ومعناه مُلْفِج لأن ماضيه الفَجْ، فجاءوا بلفظ المفعول وهو الفاعل؛ ومن ذلك قولهم: فلان مشؤوم على فلان وميمون؛ وهم يريدون شائم له ويامن، لأنه من شأمهم ويمنهم»(٢٨٢).

ثم قال: «ورأيت بعض العلماء يطعن على هذا الاستشهاد الأخير فيقول: العرب لا تعرف «فلان مشؤوم على فلان»، وإنما هذا من كلام أهل الأمصار، وإنما تسمى العرب من لحقه الشؤوم مشؤوماً؛ قال علقمة بن عبدة:

(البسيط)

ومـن تعـرَّض للِغـربانِ يزْجرُها ... على سلامتِهِ لابُدَّ مشؤُومُ»(٢٨٣)

ونجد هذا المعنى الأخير عند الفراء (ت: ٢٠٧هـ) وذلك هو ما أسند للفاعل وهو في الأصل للمفعول به أو العكس، وذلك لغة من لغات العرب، قد جرت على ألسنتهم(٢٨٤). «إذ ان هذه الكلمات مستعملة في معانيها الأصلية، ولكن لغة العرب مبنية على طاقة التعبير»(٢٨٥)، وحيث استعملت كلمة (مسحور)، و(مستور) فإنها في معانيها الأصلية، إلا أن الاسناد بين (رجلاً) و(مسحوراً)، و(حجاباً) و(مستوراً) مستعمل في غير معناه الأصلي، والحجاب لا يكون إلا ساتراً، والمستور حقيقة هو المحجوب عن رؤية ما بينه وما خلف الحجاب، فالإسناد مجازي، إذ أسند المبني للمفعول إلى الفاعل لداعي الاختصار والإيجاز والتفخيم(٢٨٦).

(*) قرفه: أي اتهامه بأنه ساحر ورميه بذلك، ظ: السان العرب (قرف) ٩: ٢٨٠.



أما هذا الحجاب «فهو حجاب معنوي... والستر في المعنى ما كان حاجباً محسوساً، وما دام الحجب للإحساسات فلابد أن يكون الحاجب محسوساً ولكن الحجاب الذي قُصد بالآية هو ما على النفس من ذنوب تجعلها غير مشرقة لما تتلقاه من النبي صلى الله عليه وآله فقد بقيت اللفظة، ولكن ليس بمعناها المعجمي المحسوس، فالمورد مجازي هنا إذن جاء لتحقيق المعنى المراد فأضاف إلى الحقيقة في الألفاظ إضافة جديدة لولاه لم تكن متميزة بهذا الشكل البياني الأصيل»(٢٨٧).

- **علاقة مجاز الحذف:**

ومن المجاز العقلي في هذا الباب قوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾(٢٨٨)، إذ عدَّ المرتضى هذه الآية من ضروب المجاز الذي يبنى على الحذف والاختصار، ومثل هذه الآية عنده قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾(٢٨٩).

وقد اختلف المحققون في تلكم الآيتين فمنهم من عدّها من المجاز المرسل أو ما سمي عند بعضهم بالإفرادي. ذلك المجاز الذي علاقته المحلية أو الحذف أو النقصان(٢٩٠)، ويبدو أن تعليلهم لما ذهبوا إليه ـ وخاصة بالآية الثانية ـ أنّ السؤال غير مسند إلى القرية وإنما هو مسند إلى المخاطب الذي هو يعقوب عليه السلام فالسؤال واقع على القرية وليس مسنداً إليها(٢٩١).

ولكن هذا الدليل يتهافت إذا ما تأملنا قول عبدالقاهر: «إنّه ليس بواجب في هذا ان يكون للفعل فاعل في التقدير، إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في «ربحت تجارتهم»: ربحوا في تجارتهم «وفي يحمي نساءنا ضرب» تحمي نساءنا بضرب. فان ذلك لا يأتي في كل شيء. ألا ترى أنّه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: أقدمني بلدك حق لي على إنسان: فاعلاً سوى الحق... ولا تستطيع كذلك ان تُقدّره ليزيد في قوله (يزيدك وجهه) فاعلاً غير الوجه. فالاعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع إليه الفعل موجوداً في الكلام على حقيقته.

ومعنى ذلك ان القدوم في قولك: اقدمني بلدك حق لي على إنسان: موجود على الحقيقة...

والزيادة في قوله: يزيدك وجهه: موجودتان على الحقيقة. وإذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ كان لا محال في الحكم»[٢٩٢].

ثم قال: «واعلم انّ ليس بالوجه أن يعد هذا على الإطلاق مُعَدّ ما حذف منه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. مثل قوله عزّ وجل: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾ ومثل قول النابغة الجعدي:

(متقارب)

وكيف تواصلُ مَن أصبَحتْ   خِلالتُه كـأبي مَـرْحَبِ[٢٩٣]

وقول الإعرابي:

(وافر)

حسبتُ بُغام راحلتــي عناقاً   وما هي ـ ويب غيرك ـ بالعِناق

وان كنا نراهم يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف...، لأن المضاف المحذوف من نحو الآية والبيتين في سبيل ما يحذف من اللفظ ويراد في المعنى»[٢٩٤].

ولو أرجعنا الفاعل الحقيقي المضمر إلى الجملة عندنا بالفعل والجملة إلى الحقيقة، ولكن معنى المجاز يتحقق في كون الفعل يسند إلى غير الفاعل الحقيقي ـ المضمر ـ فالسؤال لا يمكن توجيهه إلى القرية بوصفها جماداً، فالمستفاد من الآية استحالة صدور ذلك الشيء من فاعله عقلاً[٢٩٥] إذ «يخضعه إلى حكم منطقي، فالعقل هو الحكم أو المتحكم بذلك اللفظ وصلاحيته... دلالته على عكس المجاز اللغوي الذي مضماره الاستعارة والكلمة المفردة»[٢٩٦]. وعليه فان «القرية لا تسأل جدرانها بل سكانها، فيكون التقدير: أهل القرية»[٢٩٧]. وتكون القرينة هنا «معنوية حالية، أدركها العقل واقتضاها المقام»[٢٩٨].

ولكن يبقى في هذا السياق سؤال مفاده هل يَعُدّ الحذف من المجاز؟ وإذا كان كذلك فإلى أيّ المجازين يُنسب؟ فنقول:

الحذف يكون من المجاز إذا حصل تغير في حكم ما أضيف له الفعل بعد الحذف، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ الأصل قبل حذف المضاف هو الجر للمضاف إليه، وبعد الحذف أصبح الحكم هو النصب مجازاً، ما عدا ذلك لا يسمى مجازاً كذلك ما يوصف المحذوف بأنه مجاز، ولكن القول فيما لم يحذف حتى يغيّر حكماً من أحكامه أو يغير معنى من معانيه، والنصب في الآية الكريمة السابقة هو إبهام بانّ السؤال واقع عليها[٢٩٩]؛ وعلى هذا فالحذف إسناد الفعل إلى غيره فيكون بهذا من المجاز العقلي[٣٠٠]، أو في قوله تعالى: ﴿وجاء ربُّكَ﴾، ربُّكَ مرفوع بجاء (مجازاً) لأن الأصل (وجاء أمر ربِّكَ) على التأويل، فيكون في الأصل مجروراً، وهذا إيهام بان الجائي هو الله، لاستحالة ذلك.

ولم يفرق المرتضى ـ فيما يبدو ـ بين ما ذهب إليه بعض البلاغيين في عدِّ الحذف من نطاق الأتساع في الكلام[٣٠١]، بل نراه تارةً يردف ما تقدم من الآيات بآياتٍ لا يتغير فيها حكم الكلمة الإعرابي أي: يبقى كما هو، وهذا يدل على ان المرتضى لم يُحَدِّدْ مقالة تامة في الحذف لأنّه من المجاز أو من غيره، إذ أعطى شاهداً قرآنياً على إثبات الحذف بقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [٣٠٢] هو قوله تعالى: ﴿... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ...﴾ [٣٠٣] فقال في الوجه الأول من الجواب: «ان يكون لأهل الجبل»[٣٠٤]، فتراه قد جعلها نظيراً للآية المتقدمة مع اختلاف حكم المضاف إليه في كلٍ منهما، إذ تغير في الأول من الجر إلى النصب مجازاً، وبقي مجروراً قبل وبعد الحذف في الثانية. وتارة أخرى تجده يوافق في رأيه ما ذهب إليه المتقدمون الذين سبقوه أو المنظّرون الذين جاءوا بعده إذ يعطي نظائر للآية التي ذكرها[٣٠٥] بما يوافق عندها مشروعية كون الحذف فيها من المجاز لتغير حكم الكلمة (المضاف إليه) ومثال ذلك عنده، قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمْ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ﴾ [٣٠٦]، وفي لحاظ التأويل تراه يقول في أحد الوجوه: «أنه تعالى أراد أهل السماء والأرض فحذف كما حذف في قوله تعالى:

الوجوه: «أنه تعالى أراد أهل السماء والأرض فحذف كما حذف في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (٣٠٧) وأراد أهل القرية وأصحاب الحرب....»(٣٠٨).

وعلى هذا التأويل يظهر أن حكم السماء والأرض، والقرية، والحرب، قد تغير بعد حذف المضاف وهذا كله إيهام بان السماء والأرض هما اللتان تبكيان، والقرية هي التي وقع عليها السؤال، والحرب هي التي تضع أوزارها وحيث يستحيل صحة الكلام عقلاً، فان ذلك يدل عليه دليل فيكون الكلام عندها من المجاز العقلي.

فضلاً عن ذلك فقد عد الدسوقي في حاشيته الحذف من المجاز العقلي ـ وهو ما يرجحه الباحث ـ وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (٣٠٩) إذ يقدر المضاف المحذوف وهو (الأمر) ليصح هذا الكلام. والقرينة على ذلك المقدر الامتناع العقلي،... ويمكن ان يقال اسند المجيء إليه تعالى لكونه آمراً بالأمر وبإبلاغه، فهو الإسناد إلى السبب الآمر فيكون من المجاز العقلي(٣١٠). وبهذا تكون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي (غير لفظية)، «فالمجيء هنا لأمر الله وقدرته وقوته وإرادته وليس بذاته القدسية»(٣١١).

وعلى كل حال، فهذه الآية ومثيلاتها تعد من المجاز العقلي، وان اخْتُلِفَ في نوع علاقتها فذلك الاختلاف واردٌ باعتبارات دلالية يراها كل مفسر على وفق توجيههِ لها واستيعابه لمضمونها...



* المراجع والمصادر *

ـ القرآن الكريم.

ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، ط٣، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م.

ـ أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد محي

الدين عبد الحميد، ط٣، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.
ـ أساليب المجاز في القرآن الكريم، أحمد محسن الجبوري، رسالة دكتوراه (على الآلة الكاتبة)، مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
أسرار البلاغة، الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق هـ. ريتر، ط٣، دار المسيرة للصحافة والطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.
ـ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ) مطبعة العامرة، ١٣١٣هـ.
ـ أصول البيان العربي، د. محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ١٩٨٦م.
ـ أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت: ٤٣٦ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، الناشر دار الكتاب العرب بيروت ـ لبنان، ١٣٨٧ هـ ـ ١٩٦٧م.
ـ الإيضاح في علوم البلاغة للإمام الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط٥، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.
ـ البحث الدلالي في تفسير الميزان، مشكور كاظم العوادي، رسالة دكتوراه (على الآلة الكاتبة)، مقدمة إلى كلية القائد للتربية للبنات، جامعة الكوفة، ١٩٩٥م.
ـ البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٦هـ ١٩٥٧م.
ـ البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، ط١ مطبعة العاني، بغداد، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
ـ البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت: ٦٥١هـ) تحقيق د. خديجة الحديثي، د. أحمد مطلوب، ط١، مطبعة العاني، بغداد ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
ـ تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، ط٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
ـ التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي (ت: ٤٠٦هـ)، قدم له: الشيخ اغا بزرك الطهراني، المطبعة العلمية، النجف، ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧م.
ـ التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، د. وليد القصاب، دار

الثقافة، قطر، الدوحة، ١٩٨٥م.
- تفسير البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي (ت: ٧٥٤هـ)، ط٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، للقاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية، مصر، (د. ت).
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن المعروف بالفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، مطبعة البهية، مصر، (د. ت).
- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي أحمد بن الحسين الموسوي (ت: ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة، ١٩٥٥.
- التلخيص في علوم البلاغة، للإمام جلال الدين محمد بن الرحمن القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د.ت).
- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عماد الدين أبي الحسن عبد الجابر بن أحمد (ت: ١٤١٥هـ)، دار النهضة الحديثة، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (د، ت).
- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: بيان إعجاز القرآن، الخطابي (ت: ٣٨٤هـ)، النكت في إعجاز الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر (د. ت).
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٢ هـ - ١٩٥٣م.
- الجمان في تشبيهات القرآن، ابن ناقيا البغدادي (ت: ٤٨٥ هـ)، تحقيق: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، مطبعة دار الجمهورية، بغداد، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨م.
- الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.
- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم (تاريخها ومعالجتها)، عبد الجبار حسين شرارة، مطبعة



المعارف، بغداد، ١٩٨٤م.
ـ ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٠م.
ـ الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، تصحيح وتقديم وتعليق: د. أبو القاسم الكرجي، طهران، ١٣٤٦هـ.
ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت: ١٢٧٠هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، (د. ت).
ـ شروح التلخيص: وهي تضمّ:
مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١هـ) على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.
مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح، لأبن يعقوب المغربي (ت: ١٠٩٤هـ).
عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي (ت: ٧٧٣هـ).
حاشية الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ) على شرح السعد.
مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (د.ت).
ـ الشريف المرتضى مفسراً في أماليه، زينة حسين علوان الغريري، رسالة ماجستير (طباعة حديثة)، مقدمة إلى كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ١٩٩٦م.
ـ شعر النابغة الجعدي، النابغة الجعدي، ط١، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٤م.
ـ الصاحبي في فقه اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٧٧م.
ـ الصناعتين، الكتابة والشعر ـ لأبي هلال الحسن بن عبد الله سهل العسكري (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.
ـ الصور البيانية بين النظرية والتطبيق، د. حفني محمد شرف، ط١، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر الفجالة، مصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
ـ الصور الفنية في المثل القرآني ـ دراسة نقدية وبلاغية ـ د. محمد حسين علي الصغير، منشورات دار الرشيد، المطبعة النموذجية، بغداد، ١٩٨١م.
ـ الطبيعة في القرآن الكريم، د. كاصد ياسر الزيدي، منشورات المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، ودار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠.
ـ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت: ٧٤٩هـ)، مطبعة المتقطف، مصر، ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٤م.

ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٥م.
ـ الفرائد الغوالي على شواهد الأمالي للسيد المرتضى، الشيخ محسن آل الشيخ صاحب الجواهر، أشرف على نشره وتحققه، محمد حسن الجواهري، ط١، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٦م ـ ١٩٧٧.
ـ فن التشبيه، علي الجندي، ملتزم الطبع والنشر مكتبة الانجلوا المصرية، مطبعة الرسالة، (د. ت).
ـ فنون بلاغية، د. أحمد مطلوب، ط١، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
ـ في ظلال القرآن، سيد قطب، ط٥، مطبعة إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٧م.
ـ الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ـ سيبويه (ت: ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٥٨هـ ١٩٦٦م.
ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمرو الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان (د.ت).
ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيّمي (ت: ٢١٠هـ) علق عليه: د. محمد فؤاد سزكين، ط١، منشورات محمد سامي أمين الخانجي الكتبي، مصر ١٩٥٤م.
ـ مجاز القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ـ العراق، ١٩٩٤م.
ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٧٩هـ.
ـ مذاهب التفسير الإسلامي، المستشرق اجنتس جولد تسهر، ترجمة د. عبد النجار، الناشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.
ـ مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت (د. ت).
ـ المطول على التلخيص، سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١هـ)، المطبعة العثمانية، ١٣٠٤هـ.
ـ معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري المعروف بالأخفش الاوسط (ت: ٢١٥هـ)، حققه: فائز فارس، ط٢، مطبعة الشركة الكويتية، الصفاة، الكويت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨١م.
ـ معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت: ٢٠٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، أحمد يوسف نجاتي، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠م.

ـ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧م.
ـ مفتاح العلوم، لأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) تحقيق: أكرم عثمان يوسف، ط١، مطبعة الرسالة، بغداد، ١٩٨٢م.
ـ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر ط١، دار المعارف، مصر، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦١م.
ـ مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى السبزواري، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ١٩٨٤م.
ـ الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط٣، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين بن أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت: ٧٣٣هـ)، نسخة مصوّرة عن طبعة الكتب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه، القاهرة، (د.ت).
ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي: (٦٠٦هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، د. محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٨٥م.

* هوامش البحث *

(١) دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم (تاريخها ومعالجتها): ١٨.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي: ١٣٩.

(٣) الأمالي٢: ٣٠٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه١: ١٩

(٦) المصدر نفسه١: ٤٤٢.

(٧) الأمالي١: ١، ظ: ١: ٢٥، ٤٩، ٨٧، ٢: ٢٣٦، ٢٨٧...

(٨) المصدر نفسه١: ٣٨.

(٩) ظ: ١: ٢٨، ٤٣.

(١٠) الأمالي١: ٤، ٢: ١٣١.

(١١) ظ: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١٢) الأمالي١: ١٢، ظ: ١: ٩٤، ٢: ٣٢٣.

(١٣) المصدر نفسه١: ١، ١٤، ٢: ١٣٢.

(١٤) المصدر نفسه١: ٢٧، ٣٨، ٣٥٠، ٢: ٢٧٩.

(١٥) المصدر نفسه١: ٣٠، ٢٠١، ٣١١، ٥٢٧، ٥٢٩، ٢: ٥٥.

(١٦) المصدر نفسه١: ٢ظ: ١: ٢٨٨، ١١١، ١٨٨.

(١٧) المصدر نفسه١: ٢، و ظ: ١: ٨٩، ٤٦٥، ٢: ٣، ٤، ١٦٦.

(١٨) المصدر نفسه ١: ١، وظ١: ٤.

(١٩) المصدر نفسه١: ١٠، ٤٩٠، ظ: ٢: ٣٨.

(٢٠) المصدر نفسه١: ٨.

(٢١) ظ: الاتقان٢: ٢٩٨.

(٢٢) الأنبياء/ ٣٧.

(٢٣) الأمالي١: ٤٦٥.

(٢٤) الإسراء/ ١١.

(٢٥) ظ: على سبيل المثال١: ٣٢٧، ٢: ١٣١، ١٤٧، ٢١٦... وغيرها.

(٢٦) الأنعام/ ٦.

(٢٧) الحديث في صحيح سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع٢: ٣٨٩.

(٢٨) الأمالي٢: ١٦٩.

(٢٩) مذهب التفسير الإسلامي: ١٤٠.

(٣٠) المائدة/ ١١٦.

(٣١) الأمالي١: ٣٢٦.

(٣٢) ظ: الشريف المرتضى مفسراً في أماليه: ٧٥.

(٣٣) القيامة/ ٢٣.

(٣٤) ظ: الأمالي١: ٣٧.

(٣٥) ظ: مذاهب التفسير الإسلامي: ١٥٢ـ١٥٣.

(٣٦) طه/ ١٥.

(٣٧) الأمالي١: ٣٣٤، و ظ: في اثر القراءة القرآنية في توجيه المعنى ١: ٢٠٦، ١: ٤٢٢، ١: ٤٩١،

١: ٥٠٤، ٢: ٢٨٠، ٢٦٥ ... وغيرها.

(٣٨) البقرة/ ٧١.

(٣٩) الأمالي ١: ٣٣١.

(٤٠) يونس/ ٦١.

(٤١) ظ: الأمالي٢: ٢٩٩.

(٤٢) الأنعام/ ٣٣، وتتمت الآية ﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لاَ يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللّهِ يَجْحَدُونَ﴾.

(٤٣) الأمالي٢: ٢٦٤، وظ: ١: ٦٠٣، ٢: ٤٠٠... وغيرها.

(٤٤) الشريف المرتضى مفسراً في اماليه: ١٠٩.

(٤٥) آل عمران/ ١٢٨.

(٤٦) الأمالي١: ٦٢٨.

(٤٧) ظ: الأمالي١: ٦٢٨ـ ٩٢٩.

(٤٨) ظ: المصدر نفسه: ١: ٦٢٩.

(٤٩) ظ: المصدر نفسه١: ٦٢٩ـ ٦٣٠.

(٥٠) الأمالي ١: ٦٣٠.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) الأمالي١: ٤٦٥.

(٥٣) الشعراء/ ٣٢.

(٥٤) القصص/ ٣١.

(٥٥) الأمالي١: ٢٦.

(٥٦) ظ: المصدر نفسه١: ٢٥.

(٥٧) ط: على سبيل المثال، تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٩٧.

(٥٨) الأمالي١: ٢٦.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها٢: ١٧٠. و ظ: فنون بلاغية: ٣٣.

(٦١) تحرير التحبير: ١٦١.

(٦٢) الدهر/ ١٥ـ١٦.

(٦٣) الأمالي١: ٢٦.



(٦٤) الجمان في تشبيهات القرآن: ٣٦٤.

(٦٥) هذا الوجه الآخر ليس هو الوجه الثاني بعد الذي ذكرناه، لان الوجه الثاني أراد به مفسّر الآية بأنّ الجان هنا ليست الحية بل هو (الجن)، وان الله اخبر بأنّ العصا صارت ثعباناً في الخلقة وعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجن في هول المنظر، وافزاعها لمن شاهدها... ظ: الأمالي١: ٢٦.

(٦٦) الأمالي١: ٢٧.

(٦٧) أسرار البلاغة: ٢٢٢.

(٦٨) ظ: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ١١٠.

(٦٩) ظ: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٢١ـ ١٢٢، ١٢٧.

(٧٠) ظ: شروح التلخيص (عروس الافراح) ٣: ٢٩٠.

(٧١) ظ: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان: ٥٤.

(٧٢) ظ: البرهان٣: ٤١٥.

(٧٣) العمدة١: ٢٦٨.

(٧٤) المثل السائر٢: ٧٦.

(٧٥) فنون البلاغة: ٣٦، معجم المصطلحات البلاغية٢: ١٧٢، ظ: أصول البيان العربي: ٤٠.

(٧٦) ظ: التبيان٨: ١٧.

(٧٧) التفسير الكبير٢٤: ٢٤٦.

(٧٨) طه/ ٢٠.

(٧٩) ظ: الأمالي١: ٢٥.

(٨٠) ظ: تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٧٩، التبيان٨: ١٧.

(٨١) في ظلال القرآن ١٩: ٧٨.

(٨٢) الشعراء/ ٣٣.

(٨٣) في ظلال القرآن١٩: ٧٨.

(٨٤) ظ: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (النكت في إعجاز القرآن): ٧٥، ٧٨، الصناعتيين: ٢٤٢، الطراز ١: ٢٨٦، ٣: ٣٣٣.

(٨٥) الأمالي١: ٥، والحديث في مسند أحمد ٥: ٣٢٨.

(٨٦) البقرة/ ٢٧٥.

(٨٧) الأمالي١: ٦.

(٨٨) المصدر نفسه١: ٨.

(٨٩) التبيان٢: ٣٦٠.

(٩٠) ظ: الكشاف١: ٣٢٠، مجمع البيان ٢: ٣٨٩، التفسير الكبير٧: ٩٦.

(٩١) الفرائد الغوالي١: ٣٤.

(٩٢) تأويل مشكك القرآن: ٤٣٥.

(٩٣) التفسير الكبير٧: ٩٦.

(٩٤) مواهب الرحمن ٤: ٤١٢، ظ: ٤: ٣٧٦ـ ٣٧٧، وفي ظلال القرآن ٣: ٧٩ـ ٨٤.

(٩٥) الكاشف١: ٣٢٠.

(٩٦) البقرة/ ٧٤.

(٩٧) الأمالي٢: ٥٤.

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) البقرة/ ١٩.

(١٠٠) الأمالي٢: ٥٤.

(١٠١) المصدر نفسه ٢: ٥٤ـ ٥٥.

(١٠٢) الطبيعة في القرآن الكريم: ٤٤٢.

(١٠٣) الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٨٨.

(١٠٤) وردت هذه الآية خطأً في متن هذا النص، والأولى الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿ **لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا**# النور/ ٦١.

(١٠٥) النور/ ٣١.

(١٠٦) النساء/ ٣.

(١٠٧) تنزيه القرآن عن المطاعن: ١٦ـ ١٧.

(١٠٨) ظ: شروح التلخيص (عروس الافراح) ٣: ٣٩٢، فن التشبيه١: ٢٠٣.

(١٠٩) الكشاف١: ١٥٥.

(١١٠) ظ: الجمان في تشبيهات القرآن: ٤٥.

(١١١) الطراز١: ٢٧٨.

(١١٢) ظ: التلخيص ٢٨٩ـ ٢٩٠، و ظ: الإيضاح٢: ٣٩١.

(١١٣) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها٢: ١٨٠.

(١١٤) يونس/ ١٠٠ وبداية الآية ﴿ **مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ**... #.

(١١٥) الأمالي١: ٣٨.

(١١٦) البقرة/ ١٨.

(١١٧) الأمالي١: ٣٩ـ ٤٠.

(١١٨) جامع البيان١١: ١٧٤.

(١١٩) التبيان ٥: ٤٣٦.

(١٢٠) التفسير الكبير١٧: ١٦٦.

(١٢١) الكاشف١: ٧٦ـ ٧٧.

(١٢٢) المصدر نفسه١: ٧٧ و ظ: شروح التلخيص (شرح السعد، ومواهب الفتاح) ٣: ٢٩٧.

(١٢٣) الأعراف: ١٤٦.

(١٢٤) البقرة: ١٨.

(١٢٥) الأمالي١: ٣١٦ـ ٣١٧.

(١٢٦) البقرة: ١٧١.

(١٢٧) الأمالي٢: ٩٩.

(١٢٨) وهو الشيخ محسن بن الشيخ شريف بن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، توفي عام خمس وخمسين وثلاثمئة، انظر مقدمة كتاب الفرائد الغوالي.

(١٢٩) الإسراء/ ٧٢.

(١٣٠) طه/ ١٢٤.

(١٣١) الفرائد الغوالي١: ٢٩٠ـ ٢٩٥.

(١٣٢) الأمالي١: ٤.

(١٣٣) الأمالي٢: ٣٠٠.

(١٣٤) ظ: الخصائص٢: ٤٤٥، والصناعتين: ٢٦٩، ودلائل الإعجاز: ٥٥ـ ٥٦، ٢٨١.

(١٣٥) الأمالي٢: ٣٧٦.

(١٣٦) أصول البيان العربي: ٣٧ و (ظ) مصادره.

(١٣٧) الذريعة إلى أصول الشريعة١: ١٠.

(١٣٨) ظ: الذريعة إلى أصول الشريعة١: ١٣.

(١٣٩) ظ: الإيضاح ٢: ٣٩٤.

(١٤٠) ظ: مجاز القرآن: ٣٢ وما بعدها.

(١٤١) ظ: أسرار البلاغة: ٣٧٦، وأصول البيان العربي ٣٤.

(١٤٢) ظ: معاني القرآن٣: ٢٧٩، الحيوان١: ٣٣٢ـ ٣٣٣، أدب الكتاب: ٧٦، الموازنة١: ٣٤.

(١٤٣) ظ: الحيوان١: ٣٣٢.

(١٤٤) تأويل مشكل القرآن: ١٣٥ وما بعدها، وابن قتيبة قد يطلق الاستعارة على كل ما هو مجاز. ظ: اثر النحاة في البحث البلاغي: ١٨٣.

(١٤٥) ظ: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (النكت في إعجاز القرآن): ٩١.

(١٤٦) ظ: الخصائص٣: ١٧٣ـ ١٧٤.

(١٤٧) ظ: الصاحبي: ٣٤٦ـ ٣٥٧، ٤١٨ـ ٤٢٨ وما بعدها.

(١٤٨) ظ: أسرار البلاغة: ٣٧٣ـ ٣٧٦.

(١٤٩) ظ: نهاية الإيجاز: ٨٣، مفتاح العلوم: ٥٩٥، نهاية الأرب٧: ٣٧ـ ٣٨، الإيضاح ٢: ٣٩٧ـ ٣٩٩ وما بعدها، البرهان٢: ٢٥٦ـ ٢٩٩، الاتقان ٢: ٥٩ـ ٦٨.

(١٥٠) ظ: شروح التلخيص ((١٥٠) الدسوقي) ٤: ٢٩.

(١٥١) أساليب المجاز في القرآن الكريم (رسالة دكتوراه مخطوطة): ٢٦٩.

(١٥٢) الإسراء/ ١٦.

(١٥٣) الأمالي١: ١.

(١٥٤) الأمالي١: ٣ـ ٤.

(١٥٥) التفسير الكبير٢٠: ١٧٦ـ ١٧٧.

(١٥٦) المصدر نفسه.

(١٥٧) الفرائد الغوالي١: ٢٢ـ ٢٣.

(١٥٨) ظ: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: ٢٠٨.

(١٥٩) الكشاف٢: ٦٥٤ تجدر الإشارة إلى ان صاحب الكشاف قدر المحذوف بعد الأمر بالفسق وهو خلاف ما ذهب إليه المرتضى وبعض العلماء.

(١٦٠) البقرة/ ١٥.

(١٦١) الأمالي٢: ١٤٤.

(١٦٢) النساء/ ١٤٠.

(١٦٣) أمالي المرتضى٢: ١٤٤ـ ١٤٥.

(١٦٤) هود/ ٢٠.

(١٦٥) الأمالي١: ٥٥٠.

(١٦٦) ديوان الأعشى: ١٤٤.

(١٦٧) الأمالي١: ٥٥١.

(١٦٨) ظ: الصور البيانية بين النظرية والتطبيق: ٢٣٤.

(١٦٩) البقرة/ ١٥.

(١٧٠) ظ: على سبيل المثال الإيضاح: ٤٠١، الطراز١: ٦٩، البرهان في علوم القرآن٢: ٢٥٩.

(١٧١) الشورى/ ٤٠.

(١٧٢) البقرة/ ١٩٤.

(١٧٣) النحل/ ١٢٦.

(١٧٤) هو عمرو بن كلثوم والبيت من المعلقة: ٣٢٣، بشرح التبريزي.

(١٧٥) ظ: في هذا المعنى: تأويل مشكل القرآن: ١٣٥، المثل السائر٢: ٩٦، البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٠٣، الطراز١: ٧١ـ ٧٢، الإيضاح٢: ٣٩٨، التلخيص: ٢٩٦ـ ٢٩٧، شروح التلخيص٤: ٣٣ـ ٣٤.

(١٧٦) هو ابو النجم العجلي الراجز، والبيت من أرجوزته المشهورة، وهي ضمن الطرائف الأدبية ٥٥ ـ ٧١ وقبله ـ تمشي من الردّة مَشي الحُفُلِ ـ ظ: ٧٠.

(١٧٧) لم اعثر على نسبته لقائلٍ معين.

(١٧٨) ديوان الفرزدق: ٤١٩.

(١٧٩) الأمالي٢: ١٤٧ـ ١٤٩.

(١٨٠) ظ: الإيضاح٢: ٤٠٠، شروح التلخيص (عروس الأفراح)٤: ٣٨.

(١٨١) ظ: الإيضاح٢: ٤٩٣ـ ٤٩٤.

(١٨٢) الطراز١: ٧١.

(١٨٣) الشورى/ ٤٠.

(١٨٤) ظ: البرهان٢: ٢٦٠، ٢٧١، ٢٨٣.

(١٨٥) ظ: شروح التلخيص، (عروس الأفراح)٤: ٣٨.

(١٨٦) المائدة/ ٦٤.

(١٨٧) الأمالي٢: ٣.

(١٨٨) المصدر نفسه٢: ٣ـ ٤.

(١٨٩) المصدرة نفسه٢: ٣.

(١٩٠) المصدر نفسه٢: ٤.

(١٩١) أسرار البلاغة: ٣٢٦.

(١٩٢) ظ: الإيضاح٢: ٣٩٧، شروح التلخيص٤: ٣٢.
(١٩٣) ظ: الكشاف١: ٦٥٤ـ ٦٥٥، الميزان في تفسير القرآن٧: ٣٣.
(١٩٤) القصص/ ٨٨.
(١٩٥) الإنسان/ ٩.
(١٩٦) الرحمن/ ٢٧.
(١٩٧) الأمالي١: ٥٩٠.
(١٩٨) المصدر نفسه.
(١٩٩) المشهور في ذلك قول سوار بن حبّان المنقري، قاله يوم جدود:

(ونحـــنُ حفـــزنا الحوفزان بطعنةٍ سَقتهُ نجيعاً من دم الجوف اشكلا)

اللسان (حفز) ٥: ٣٣٨، ولم أعثر على بيت السعدي.
(٢٠٠) القيامة/ ٢٢ـ٢٥.
(٢٠١) الغاشية/ ٨ـ ٩.
(٢٠٢) الرحمن/ ٢٦ـ ٢٧.
(٢٠٣) الرحمن/ ٧٨.
(٢٠٤) الأمالي١: ٥٩١ـ ٥٩٢.
(٢٠٥) ظ: على سبيل المثال مجاز القرآن ٢: ١١٢، معاني القرآن٢: ٣١٤، تنزيه القرآن عن المطاعن: ٣١٢، الكشاف٣: ٤٣٧، تفسير البيضاوي٤: ١٣، البرهان٢: ٢٦٣، الاتقان٢: ٦٠، روح المعاني ٢٠: ١٣٠، فنون بلاغية: ١٢.
(٢٠٦) ظ: الأمالي١: ٥٩١.
(٢٠٧) أساليب المجاز في القرآن الكريم: ٣٧٧.
(٢٠٨) الأمالي٢: ٣٩٩.
(٢٠٩) المصدر نفسه.
(٢١٠) ظ: المصدر نفسه.
(٢١١) ظ: الصاحبي: ٢٤٥.
(٢١٢) ظ: البرهان٢: ٢٧٠ـ ٢٧١.
(٢١٣) ظ: الاتقان٢: ٦١، و (ظ) أساليب المجاز في القرآن الكريم: ٣٧٨.
(٢١٤) الطلاق/ ١.
(٢١٥) الأمالي٢: ٣٩٩.

(٢١٦) الجامع لأحكام القرآن١٨: ١٤٨ .

(٢١٧) البرهان٢: ٢١٨، الاتقان٢: ٥٩ .

(٢١٨) الأنفال/ ٦٧.

(٢١٩) الأنفال/ ٦٨.

(٢٢٠) الأمالي٢: ٤٠١ .

(٢٢١) البقرة/ ٧٢ـ ٧٣.

(٢٢٢) الأمالي٢: ٢٢٣ .

(٢٢٣) المصدر نفسه٢: ٢٢٤.

(٢٢٤) ظ: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ٤٧ .

(٢٢٥) روح المعاني١: ٢٩٣ .

(٢٢٦) البقرة/ ٣٦.

(٢٢٧) الأمالي٢: ١٥٤ .

(٢٢٨) الأنبياء/ ٧٨.

(٢٢٩) النساء/ ١١.

(٢٣٠) الأمالي٢: ١٥٥ .

(٢٣١) روح المعاني١: ٢٣٦ .

(٢٣٢) ظ: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ٢٦ .

(٢٣٣) الفوائد المشوق:٣٢.

(٢٣٤) البرهان٣: ٣٧٢.

(٢٣٥) مريم/ ٢٩ وتمام الآية ﴿ **فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْـمَهْدِ صَبِيًّا** ﴾ .

(٢٣٦) الأمالي٢: ١٩٦ .

(٢٣٧) الفرقان/ ١٠.

(٢٣٨) آل عمران/ ١١٠ .

(٢٣٩) الإسراء/ ٩٣ .

(٢٤٠) النساء/ ١٧.

(٢٤١) المائدة/ ١١٠.

(٢٤٢) الأعراف/ ٤٤ .

(٢٤٣) لم أعثر على نسبته لقائل معين.

(٢٤٤) الأمالي٢: ١٩٧ـ١٩٩.

(٢٤٥) دلائل الإعجاز: ٢٢٧.

(٢٤٦) الفجر/ ٢٢.

(٢٤٧) ظ: أسرار البلاغة: ٣٦٢.

(٢٤٨) المصدر نفسه: ٣٥٦، مفتاح العلوم: ٦٢٧، الإيضاح١: ٩٨.

(٢٤٩) ظ: أصول البيان العربي: ٤٨ وما بعدها.

(٢٥٠) ظ: على سبيل المثال، الكتاب١: ٢١١، معاني القرآن للفراء١: ١٤، ٢: ٧٣ـ ٧٤، ٣٦٣، تأويل مشكل القرآن: ١٣٢، ٢٩٥ـ ٢٩٧، الكامل في اللغة والأدب١: ١٣٥، الخصائص٢: ٤٤٦ـ ٤٤٧، الصاحبي: ٣٦٦ـ٣٦٨، تلخيص البيان: ١٧٣، ٢٦٧، ٣٤٤، العمدة١: ٢٦٧.

(٢٥١) ظ: مفتاح العلوم: ٦٢٧.

(٢٥٢) الإيضاح١: ١٠٨.

(٢٥٣) الإيضاح١: ١٠٨.

(٢٥٤) ظ: المطول للتفتازاني: ٤٢ فلا يكون هذا عنده لان «علم المعاني إنما يبحث عن الأحوال المذكورة من حيث إنها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال وظاهر ان البحث في الحقيقة والمجاز العقليين ليس من هذه الحيثية فلا يكون داخلاً في علم المعاني» المطول: ٤٢.

(٢٥٥) أسرار البلاغة:٣٥٦.

(٢٥٦) الأمالي٢: ٣٩٩.

(٢٥٧) الفجر/ ٢٢.

(٢٥٨) البقرة/ ٢١٠.

(٢٥٩) الأمالي٢: ٣٩٩.

(٢٦٠) الأمالي٢: ٣٥٠.

(٢٦١) البقرة/ ٢٥٧.

(٢٦٢) الأمالي٢: ١٤.

(٢٦٣) الكلمة وردت في المتن (انتشته) وهي خطأ والصحيح (انتشلته)، وهو تصحيف.

(٢٦٤) الأمالي٢: ١٤ـ ١٥.

(٢٦٥) ظ: على سبيل المثال التبيان في تفسير القرآن٢: ٣١٤، البيضاوي١: ٢٦٠، تفسير البحر المحيط٢: ٢٨٣، روح المعاني٣: ١٤ـ ١٥.

(٢٦٦) الأعراف/ ١٧٢.

(٢٦٧) لعل الوجه الأول عند المرتضى كان قسيماً للوجه الثاني، إذ حمله ـ فيما يبدو للباحث ـ على حقيقة التقرير والإشهاد، ذلك انه بعث رسله، وقرر على لسانهم ما ينبغي معرفته من الطاعات ثم أشهد المرسل إليهم على ذلك بعد أن أكمل عقولهم، لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، وإطلاق اسم الذرية ـ هنا ـ على جميع البشر من ذرية آدم عليه السلام ...

(٢٦٨) فصلت/ ١١.

(٢٦٩) التوبة/ ١٧.

(٢٧٠) الأمالي١: ٣٠.

(٢٧١) الفرائد الغوالي١: ١٥٧.

(٢٧٢) أسرار البلاغة: ٣٥٦.

(٢٧٣) ظ: في تفصيل هذا المعنى الكشاف٢: ٢٥٣ـ ٢٥٤، الفرائد الغوالي١: ١٥٩ـ ١٦٠.

(٢٧٤) أصول البيان العربي: ٤٧.

(٢٧٥) الزلزلة/ ٢.

(٢٧٦) الأمالي١: ٩٦ـ ٩٧.

(٢٧٧) ظ: أسرار البلاغة: ٣٥٧، الصور البيانية بين النظرية والتطبيق: ٢٢٩.

(٢٧٨) ظ: أصول البيان العربي: ٤٩، ومجاز القرآن: ١٣٦.

(٢٧٩) الإسراء/ ٤٧.

(٢٨٠) الأمالي١: ٥٧٦.

(٢٨١) الإسراء/ ٤٥.

(٢٨٢) الأمالي١: ٥٧٨.

(٢٨٣) ديوان علقمة: ٦٧.

(٢٨٤) ظ: معاني القرآن للفراء١: ١٤، ٢: ٣٦٣، الإتقان٢: ٦٣، الإتجاه العقلي في التفسير: ١٠٣.

(٢٨٥) البحث الدلالي في تفسير الميزان: ٢٥٠.

(٢٨٦) ظ: الجامع لأحكام القرآن ١١: ١٢٦، أساليب المجاز في القرآن الكريم: ١٦١.

(٢٨٧) البحث الدلالي في تفسير الميزان: ٢٥١، ظ: مجاز القرآن: ١٦١.

(٢٨٨) الفجر/ ٢٢.

(٢٨٩) يوسف/ ٨٢.

(٢٩٠) ظ: الإيضاح٢: ٤٥٤، الطراز١: ١٧٣، البرهان٢: ٢٧٤، ٢٨١.

(٢٩١) ظ: أساليب المجاز في القرآن الكريم: ١٦٤.

(٢٩٢) دلائل الإعجاز: ٢٢٩ـ ٢٣٠.

(٢٩٣) شعر النابغة الجعدي: ٢٦.

(٢٩٤) دلائل الإعجاز: ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢٩٥) ظ: دلائل الإعجاز: ٢٣٣، ٢٣٤.

(٢٩٦) البحث الأدلالي في تفسير الميزان: ٢٥١.

(٢٩٧) أصول البيان العربي: ٤٨.

(٢٩٨) المصدر نفسه.

(٢٩٩) ظ: أسرار البلاغة: ٣٨٠ـ ٣٨٤، الإيضاح٢: ٤٥٤، التلخيص: ٣٣٦، شروح التلخيص٤: ٢٣١، المطول: ٣١٤ـ ٣١٥، الاتقان٢: ٦٧.

(٣٠٠) ظ: البرهان٣: ١٠٤.

(٣٠١) ذهب إلى ذلك سيبويه والفراء: الكتاب١: ٢١٢، ٣: ٢٤٧، معاني القرآن١: ٣٦٣، ٣٦٩.

(٣٠٢) يوسف/ ٨٢.

(٣٠٣) الأعراف/ ١٤٣.

(٣٠٤) الأمالي٢: ٢٢٠.

(٣٠٥) يوسف/ ٨٢ وهي ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**﴾.

(٣٠٦) الدخان/ ٢٩.

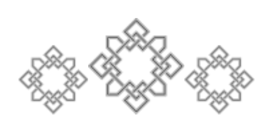
(٣٠٧) محمد/ ٤.

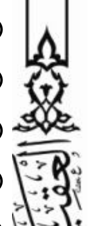
(٣٠٨) الأمالي١: ٤٩.

(٣٠٩) الفجر/ ٢٢.

(٣١٠) ظ: شروح التلخيص (٣١٠) الدسوقي) ٤: ٢٣٢ـ ٢٣٣، وظ: تعليق المرتضى على هذه الآية ٢: ٣٩٩.

(٣١١) أصول البيان العربي: ٤٧.





الإمامة
في منظور الشريف المرتضى

■ أ د. رؤوف أحمد الشمري
كلية الفقه/ جامعة الكوفة



المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد النبيين، وعلى آله الهداة المهديّين، وصحبه المنتجبين، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد...

فإنّ لكلّ عِلم من العلوم أعلامه، يتأثر الخلف منهم بالسلف، لينتهي الجميع إلى صياغة خطاب واضح، رغم تباين وجهات النظر في التفاصيل الدقيقة.

من هذه العلوم علم الكلام، الذي عَرفَت أدواره ـ على مدى تاريخه ـ أعلاماً حفلت بهم كتب التاريخ، فضلاً عن كتب العقائد. والكشف عن حقيقة آراء هؤلاء الأعلام يتطلب جهداً من المهتمين بدراسة هذا العلم؛ بهدف وضع التراث العقائدي الإسلامي بين أيدي طلاب العلم.

نعم كانت هناك مجاميع من الدراسات الأكاديمية لأفكار جمهرة من أعلام الفكر الكلامي، بيد أنّ إماطة اللثام عن آراء أعلامٍ آخرين ما زال قيد البحث، ومن هؤلاء صاحبنا الشريف المرتضى.

والشريف المرتضى هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام. من أعيان القرن الرابع والخامس الهجريين، نقيب الطالبيّين بعد أخيه الشريف الرضي (ت٤٠٦هـ). كان هذا الشريف فقيهاً؛ لأنه نتاج مدرسة فقهية واسعة، نشأ في عصر الفقه والفقهاء، وذا قدرة كلامية بصفته وليد فعاليات وظروف وعوامل بيئية ومدارس كلامية متعددة لها دورها مجتمعة في تكوين هذه القدرة وهذه الملَكة وهذا العطاء الوافر الذي أفاضه على الباحثين في العصور اللاحقة. فالإنسان ـ غالباً ـ رهين عصره، تصوغه العوامل المختلفة المجتمعة، كما كان هذا الشريف شاعراً مرموقاً، يشهد له ديوانه بطول باعه في الشعر، وأصولياً ومفسراً ولغوياً، من خلال التعرف إلى بعض مؤلفاته، كالذريعة والمحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والأمالي.

ومن مقتضيات البحث في هذا العنوان، جملة أمور، يرى الباحث أنها تتمثل فيما يأتي:

١ ـ انّ الفكر الكلامي لهذا الرجل لم يسبق أن دُرس دراسة أكاديمية في الأوساط الجامعية، وإنما هناك دراسات معينة خارج الأوساط المذكورة، تناولَت حياته وآثاره من دون الإشارة إلى فحوى هذه الآثار ـ من الجوانب الأدبية فقط ـ في دراسة جامعية.

٢ ـ ومنها أنيّ وجدتُ فكره الكلامي متوزعاً في مخطوطات محققة حديثاً، لم ينتظم تحت كل أصل من أصول الدين تارة، وفي كتب تلاميذه، كالشيخ الطوسي،

مثلاً، تارة أُخرى، فضلاً عن أنّ أهم مؤلفاته، وهو كتاب الشافي في الإمامة، كان وقت كتابة هذا البحث، مطبوعاً على الحجر، وبحجم مئتين وخمس وتسعين صفحة، مما لا يشجع القارئ على الاستمرار في قراءة فكر هذا الرجل في هذا الكتاب.

٣ ـ ومنها افتقار المكتبة العربية والإسلامية إلى معظم فكره الكلامي، الذي يمثل حلقة وصلٍ تاريخية مهمة في فكر الإمامية بين الماضي والحاضر، ذلك أنّ بعث التراث مهمة حياتية أُخرى، لا ينبغي التفريط فيها، أو التقليل من أهميتها، وذلك لتلافي ما قد يقع خلال ذلك من أخطاء ومفارقات، فضلاً عن أنّ بعث التراث مهمة حضارية، لا يمكن الاستغناء عنها بأيّ حال، باعتبار أنه الخلاصة فيما وصلَت إليه العقول من إبداعات وتطلعات على مرّ العصور والدهور.



هذا البحث يتضمن مباحث الإمامة الآتية: وهي: التعريف بالإمامة، مع بيان الفرق بين الإمامة والخلافة، **والثاني**: تضمّن وجوب الإمامة، و**الثالث** تضمّن طريق إثباتها، و**الرابع**: تضمّن صفات الإمام.

على أنّ خاتمة هذه الدراسة، تضمنت نتائج توصلتُ إليها، كان في مقدمتها عدم دقة ما نُسب إلى الشريف المرتضى من أنه (معتزلي العقيدة)، مستنداً في ذلك لما أفاده هو من الأفكار التي تضمنتها هذه الدراسة، والتي لا تترك مجالاً للشك في أنّ التهمة كانت قائمة ـ حسب الظاهر ـ على الظنون والتوهم، وعدم الخوض في آراء هذا الشريف.

وكان منهجي في هذه الدراسة يتمثل في إعطاء فكرة عامة ـ أحياناً ـ عن المسألة، ومن ثم الإشارة إلى آراء أشهر الفرق الإسلامية فيها، مع الإشارة ـ أحياناً ـ لأدلتهم بإيجاز، ومن ثم بين رأي الشريف المرتضى في ذلك، بعدها يأتي دور البحث في التعقيب على ما صرّح به الشريف المرتضى وبقية الفرق الإسلامية، التي يتفق الشريف المرتضى أو يختلف معها. فتجدني أتفق معه تارة، وأختلف أُخرى، تبعاً لِما لديّ من الأدلة.

أما مصادر هذه الدراسة فكانت موزعة على جوانب متعددة، منها: المصادر العقائدية لكل فرقة من فرق المسلمين ـ قدر المستطاع ـ وهذا أمر لا مناص منه لبيان معرفة الآراء من أفواه قائليها، ومنها: المصادر **التفسيرية،** التي تمثل آراء أعلام كل فرقة.

وسيرى القارئ الكريم أنّ جلّ اعتمادي ـ في إعداد هذه الدراسة ـ كان على المصادر القديمة، التي وفقني الله تعالى بفضله للوصول إليها، بحسب ما أوتيتُ من الجهد والصبر، ذلك أنّ تدوين الحقائق يحتاج لأقرب مصدر له صلة بهذه الحقيقة أو تلك، وإلاّ أكون مضطراً للاعتماد على المراجع.

وقد وفقني المولى سبحانه للعثور على بعض مخطوطات من تأليف الشريف المرتضى، تناول في أغلبها بعض المسائل الكلامية، مما كان له بالغ الأثر في إظهار هذه الدراسة بهذا المضمون، مضافاً لبقية مؤلفاته المطبوعة، التي احتوتها المكتبات بعامتها ودور العلم في مدينة النجف الأشرف بصورة خاصة.

كلمة أخيرة أسجل فيها اعترافي بأنيّ لا أدّعي الكمال لعملي هذا؛ فالكمال لله وحده، وعليه فإن وفقتُ فهو المقصود، وإن كانت الثانية فلي من ملاحظات الباحثين وبقية القراء الكرام ما أقوّم به خطأً عن دون قصد، وصدق المولى تعالى، حيث قال: ﴿ **وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً** ﴾ صدق الله العلي العظيم.



تعريف الإمامة، والفرق بين الإمامة والخلافة :

أولا: لغةً:

الإمامة تجري في اللغة على معنى الاتباع والاقتداء. والإجماع حاصل على هذه الجملة، يعني أنّ الإمام مقتدىً به[1].

ثانياً: اصطلاحاً:

وقد عرّفها متكلمو الإمامية بأنها: الولاية العامة على جميع أمور المسلمين[٢] وهي أعلى منازل الدين بعد النبوة[٣]، أمّا الماوردي (ت٤٥٠هـ) فقد عرّفها: «بأنها خلافة النبوة في حراسة الدين والدنيا»[٤].

مما تقدّم يتضح أنه ليس هناك فرق جوهري بين التعريفات المذكورة، إذ إنّها تشترك في اعتبار منصب الإمامة يتمثل في رعاية شؤون المسلمين، من خلال شخص تتوفر فيه صفات معيّنة، تؤهّله لهذا المنصب، يكون قادراً على كل ما له مساس بحفظ الشريعة، وتوجيه الناس إلى الأصلح من أمورهم، وإقامة حدود الله.

وقد بيّن الإمام الصادق عليه السلام أهمية وجود الإمام بين المكلفين بقوله: إنّ الله ورسوله نصب الإمام عَلماً لخلقه، وجعله حجّة على أهلِ عالمه[٥]. وهذا التأكيد واضح من الإمام عليه السلام في أنّ الإمامة مرجع الخلق، فمن خلال إمامته ورئاسته يستطيع الناس ان يتبيّنوا أمر دينهم ولهذا وصفه بـالعَلم الذي يهتدي اليه الخلق.

ويزيد الإمام الصادق عليه السلام الأمر إيضاحا ليبيّن معنى الإمامة في افقها الواسع الذي اختاره الله عزّ وجلّ فيقول عليه السلام واصفاً الأئمّة والأدوار التي أُنيطت بهم: نحن حجّة الله في عباده وشهداؤه على خلقه وأمناؤه على وحيه، وخزّانه على علمه، ووجهه الذي يؤتى منه، وعينه في بريّته ولسانه الناطق ، وقلبه الواعي، وبابه الذي يدلّ عليه، نحن العاملون بأمره، والدّاعون الى سبيله، بنا عُرف الله وبنا عُبد الله ، ونحن الأدلّاء على الله، ولولانا ما عُبد الله[٦].

ثالثاً: هل الإمامة فرع أو أصل ؟

اتفقت آراء المذاهب الإسلامية ـ باستثناء الإمامية ـ على أنّ الإمامة فرع من



فروع الدين، معتبرين انّها من واجبات الشريعة، حالها حال الصلاة والصوم وباقي الأُمور الشرعية الضرورية.

قال الايجي: وهي عندنا من الفروع، وانّما ذكرناها في علم الكلام تأسّيا بمن قبلنا [٧] وقال التفتازاني: لا نزاع في أنّ مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛لرجوعها الى أنّ القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات [٨].

امّا الإمامية فيعتبرون الإمامة الأصل الذي امتازت به الإمامية وافترقت عن سائر فرق المسلمين[٩].

وقد أكّد الإمام الصادق عليه السلام ذلك في احاديث عدّة، انتهى فيها إلى أنّ الإمامة أصل، ففي معرض تفسيره قول الله عز وجل: ﴿**أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ**﴾ [١٠]، قال: النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام هم الأصل الثابت والفرع الولاية لمن دخل فيها[١١]. وقال: «نحن أصل كلّ خير، ومن فروعنا كل البر» [١٢].

ويؤكد الإمام هذا الأصل ـ الإمامة ـ من جهة أُخرى، معتبراً إيّاه العهد الذي به أخذ الانبياء على أنفسهم في التسليم بولاية أهل البيت ، فقال: ما من نبي نُبِّئَ ولا من رسول أُرسِل إلّا بولايتنا وبفضلنا عمّن سوانا[١٣].

ثالثاً: الفرق بين الإمامة والخلافة:

ذهب العلماء في الفرق بين الإمامة والخلافة إلى مذهبين:

الأول: ما ذهب إليه الشريف المرتضى وبقية الإمامية[١٤]، من وجود فرق بينهما، مستدلاً على ذلك بما يأتي:

١ ـ أنّ الإمام قد يتنازل عن خلافته، مع الاحتفاظ بإمامته، وهذا ما حصل

للإمام الحسن(ت٥٠هـ) عندما تنازل لمعاوية(ت٦٠هـ) عن الخلافة، والإمام الرضا عليه السلام عند توليته ولاية العهد، بجمعِهِ بين الإمامة ونيابة الخلافة[١٥]. فالإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج منه[١٦].

٢ ـ الإمامة: هي الولاية العامة على جميع أمور المسلمين، بينما الخلافة: هي الولاية الخاصة على أمور المسلمين[١٧].

٣ ـ الإمام يجوز له أن يستخلف على جميع رعيّته خليفة وخلفاء، فيجعل إليهم التصرف فيما إليه التصرف فيه من تدبير الأُمور الحاضرة والغائبة، وتولية الولاة، واستخلاف الخلفاء فيما نأى من البلاد[١٨].

الثاني: ما ذهبت إليه بقية الفرق الإسلامية، من أنه لا يوجد فرق بينهما، فكلاهما يشير إلى شخص واحد، فالقاضي عبد الجبار ـ مثلاً ـ يقول:(لم يرو عن الصحابة ذكر الإمامة، وإنّما كانوا يذكرون الأمير والخليفة)[١٩]، وقد وافقه الماوردي عند تعريفه السابق للإمامة، وهذا ما أكده ابن خلدون(ت٨٠٨هـ) بقوله:(قد بيّنّا حقيقة هذا المنصب، وأنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا، تسمى خلافة أو إمامة، والقائم به خليفة وإمام)[٢٠].

ويعلل الشيخ أبو زهرة الترادف بين اللفظتين ـ عند القائلين به ـ بقوله:(وسميت خلافة؛ لأنّ الذي يتولاّها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين، يخلف النبي في إدارة شؤونهم، وتسمى الإمامة؛ لأنّ الخليفة كان يسمى إماماً، ولأنّ طاعته واجبة، ولأنّ الناس كانوا يسيرون وراءه، كما يصلّون وراء مَن يؤمّهم الصلاة)[٢١].

مما تقدّم يتضح أنّ النيابة عن الرسول صلى الله عليه وآله عند الفرق الإسلامية ـ عدا الإمامية ـ ليست مطلقة في مسائل الدين، بل لا تعدو أن يكون صاحبها حاملاً للشريعة، فهو(يحمل الناس على العمل بما أمر الله تعالى به، وهو رئيس السلطة القضائية والإدارية والحربية، ولكن ليس لديه سلطة تشريعية إلاّ تفسيراً لأمرٍ أو اجتهاداً فيما ليس فيه نص)[٢٢].

وبذلك يظهر الفرق بينهم وبين الإمامية، الذين يعتبرون الإمام مبيّناً للشرع، وكاشفاً عن ملتبس الدين وغامضه[٢٣]. كما يعتبرونه صاحب هداية الخَلق إلى الحق، وقبل هذا وذاك فهو ـ عندهم ـ معصوم. يقول الإمام الرضا عليه السلام في بيان معنى الإمامة:(الإمامة منزلة الأنبياء[٢٤]، وإرث الأوصياء، الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول، والإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين... الإمام يحلّ حلال الله ويحرّم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذب عن دين الله)[٢٥].

وجوب الإمامة:

من المسائل المتعلقة بالإمامة، والتي تباينت فيها آراء المسلمين، مسألة وجوب قيام الإمام. فمنهم من أوجبها، ومنهم من لم يوجبها. أمّا القائلون بوجوبها فمنهم من أوجبها عقلاً، ومنهم من أوجبها سمعاً، فالقائلون بوجوبها عقلاً هم الشيعة، ومعتزلة بغداد، والجاحظ، وأبو الحسين البصري[٢٦] (ت٤٣٦هـ)، وانقسموا في الوجوب العقلي إلى فريقين:

الأول: وهم الإمامية الإثنا عشرية،القائلون بوجوبها عقلاً على الله تعالى من حيث كانت لطفا[٢٧] وبُعداً عن مواقعة القبائح، وبه قالت الاسماعيلية[٢٨].

الثاني: وهم معتزلة بغداد، الذين قالوا بوجوبها على المكلفين، من حيث كان في الرياسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية[٢٩].

أماّ القائلون بوجوبها سمعاً فهم معتزلة البصرة، والجبائيان أبو علي وأبو هاشم وجمهور أهل السنة[٣٠]، وانفرد بالقول بعدم وجوبها، النجدات من الخوارج، وهشام الفوطي، والأصم[٣١].

والشريف المرتضى كغيره من متكلمي الإمامية، يرى أنّ وجوب الإمامة هو على الله تعالى[٣٢]، وذلك من باب اللطف، مستدلاً على ما يراه بقوله: «الإمامة عندنا

لُطف في الدين، والدليل هو أنّا وجدنا الناس متى خلوا من الرؤساء، ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم، اضطربت أحوالهم، وتكدرت معيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد.... فقد ثبت أنّ وجود الرؤساء لُطف بحسب ما نذهب إليه»(٣٣).

والظاهر مما أفاده الشريف المرتضى أنّ الإمام لطف في وقوعه، ومحال إذا كان لطفاً يكون حال المكلفين مع وجوده كحالهم مع فقده في القيام بما كُلّفوا به من العبادات والأُمور الأُخرى التي أشار إليها. إذ إنّ وجود الإمام لُطف في وقوعها، وفقده داعٍ إلى ارتفاعها، وهذا ما يؤكده متكلمو الإمامية في أغلب مصنفاتهم(٣٤).

ومن جانب آخر، نجد الشريف المرتضى يبيّن رأي الإمامية في مسألة مهمة جداً، وهي عدم الانتهاء بالإمام إلى صفة النبوة في الحاجة إليه، كما ادعى ذلك عليهم القاضي عبد الجبار(٣٥). إذ يرى المرتضى أنّ ذلك ظنّ بعيد؛ لأنّ من أوجب الحاجة إلى الإمام، من حيث لا يتم التكليف إلاّ به، لم يجعله نبياً، ولا بلغ به إلى صفة النبوة، كما أنّ مشاركة الإمام النبيّ في الحاجة إليه لا يعني أنه يجب أن يكون نبياً(٣٦)، ثم أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يكن عندنا نبياً لاختصاصه بالصفات التي يشترك فيها مع الإمام ـ كما يقول ـ بل لاختصاصه بالأداء عن الله تعالى بغير واسطة أو بواسطة، هو الملَك، وهذه مزيّة بيّنة(٣٧).

وبذلك يتبيّن أنّ أقصى ما يعتقده الإمامية هو أنّ الإمام حجة في الشرع كالرسول، وأنّ الرجوع إليه في الأُمور الشرعية قد يحصل على حد الرجوع إلى الرسول؛ لأنه إذا وقع من الأمة ما يجوز عليها من السهو والخطأ، فلا مفزع لها إلاّ إلى الإمام، بوصفه هادياً ومرشداً لهم بعد النبي.

أمّا بخصوص وجوب معرفة الإمام وعدم الجهل به، فقد ردّ الشريف المرتضى

على ما ذكره القاضي عبد الجبار من «أنّ الجهل بالإمام يؤدي إلى أن يُعذَر كل مَن لم يعرفه؛ لأنه لم يزح علّته»[٣٨]، ردّ قائلاً: «إنّ الواجب على الله تعالى أن يوجب العلم به، ويمكّن منه، فإن فرّط المكلف في العلم به لم يكن معذوراً»[٣٩]. ثم بيّن الشريف المرتضى كيفية حصول تلك المعرفة بقوله: «إنّ حصول معرفة الإمام هو اللطف، ولا عذر لمن لم تحصل له إذا فرّط في التوصل إليها، من حيث كان متمكناً من تحصيلها»[٤٠]، ويؤكد ما ورد عن المرتضى قولُ الإمام علي عليه السلام: «عليكم بطاعة مَن لا تُعذَرون بجهالته»[٤١].

والواقع أنّ معرفة الإمام ووجوده بين المكلفين تسهم في تيسير فَهم ما هو غامض عليهم من أمور الشريعة، مما يفصح عن فاعلية الإمام وأثره عندما يكون بين ظهرانيهم. لكنّ تواجد الإمام قد لا يتحقق في وقتٍ مّا بسبب إخافة الظالمين له ـ كما يقول المرتضى ـ وعندها يقتضي الأمر غَيبتَه عن الأنظار نتيجة لذلك.

وقد تعرّض الشريف المرتضى لهذه المسالة من عدة جوانب، مؤكداً على أمور مهمة بيّن من خلالها سبب الغَيبة وما يترتّب عليها، فهو يرى أنّ الاستتار والغَيبة سببهما إخافة الظالمين، ومَن أُخيفَ على نفسه فقد أُحوِج إلى الاستتار[٤٢]. وعلى هذا فإنّ تعذّر إقامة الحدود الواجبة على الجناة في زمن الغيبة، يعود إلى السبب نفسه؛ لأنّ المتقرر بالشرع وجوب إقامة الحد مع التمكن وارتفاع الموانع، وسقوط فرض إقامته مع الموانع وارتفاع التمكن[٤٣].

وفي مقام الفرق بين الإمام المهدي وبين آبائه عليهم السلام في الظهور للناس، يرى الشريف المرتضى أنّ خوف مَن يُشار إليه بأنه القائم المهدي الذي يظهر بالسيف، ويقهر الأعداء، ويزيل الدول والممالك لا يكون غيره ممن يجوز له الظهور مع التقية[٤٤].

وقد يسأل سائل فيقول: لِم لا يجوز اعتبار كون الإمام معدوماً بدلاً من كونه

غائباً؟ وجواب ذلك نجده عند الشريف المرتضى، حينما يصرح بأنّ «هذا غير لازم؛ لأنّ الإمام يَنتفِع به في حال غَيبته جميع شيعته والقائلين بإمامته، وينزجرون بمكانه وهيبته عن القبائح... كما أنه يحفظ عليهم الشرع ما لم يصل إليهم، وإذا كان معدوماً فات هذا كله»(٤٥).

وبذلك يتبيّن أنّ أمور الشرع لا يجوز الجهل بها في زمن الغَيبة، طالما علمنا تأويل مشكل الدين ببيان من تقدّم من الأئمّة عليهم السلام بواسطة أصحابهم، إذ بثّوا من ذلك ونشروا ما دعت إليه الحاجة.

مما تقدم يتضح أنه لابد من وجود حجة على المكلفين في كل عصر يستفاد منه في بيان الغامض من أمور الشريعة، مما يحقق هداية الخَلق إلى الحق، وصولاً إلى بناء مجتمع يسوده التطبيق الصحيح لأحكام الله في الأرض، وعليه فإنّ غَيبة الإمام المهدي عليه السلام حالة فرضَتها ظروف معينة، تتمثل فيما ذكره المرتضى آنفاً. وبذلك تتجلى الحقيقة القائلة بأنه لابد من ظهوره في وقت من الأوقات، وهو أمر تؤكده الأحاديث المروية عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام (٤٦).

وعوداً على بدء، فمن الأدلة الأُخرى التي ذكرها الشريف المرتضى لجعل العقل طريقاً لوجوب الإمامة هو كون الإمام بياناً، بمعنى أنه مبيّن للشرع وكاشف عن ملتبس الدين وغامضه(٤٧)، غير أنّ هذه العلّة ليست الموجبة للحاجة إلى الإمام في كل زمان، وفي كل حال، كما يقول الشريف المرتضى(٤٨).

كما يرى الشريف المرتضى وجوب الإمامة عقلاً من خلال وجه آخر يتمثل في ضرورة وقوف الإمام وراء الناقلين، وفي ذلك رفضٌ لما ذكره القاضي عبد الجبار من أنّ بيان الرسول إذا انتشر بالتواتر أغنى عن حجة بعده(٤٩)، إذ يعلل المرتضى ما يراه بقوله:(لأنه لا يمتنع أن يُعرِض الناقلون أو أكثرهم عن النقل لداعٍ يدعوهم إلى الإعراض... وإذا كان ذلك عليهم جائز وغير ممتنع وقوعه سقطت الحجة بالنقل،

وثبتت الحاجة إلى إمامٍ مؤدٍّ لما وقع من بيان الرسول صلى الله عليه وآله ؛ لأنه لو كان الأمر بخلاف ذلك لم يكن لله تعالى على مَن لم يشاهد زمن النبي حجة إذا كان النقل بالصورة التي ذكرناها)(٥٠).

مما تقدم يتبيّن أنّ التواتر مهما بلغ حدّه لم يُغنِ عن حاجة المكلفين إلى الإمام، ذلك أنّ الناقلين إذا جاز عليهم العدول عن النقل، لسهوٍ أو لغيره، لم ينفعنا حصول العلم الضروري لنا بما نقلوا، وواجب أن لا نكون واثقين بأن الشرع تضمّنه النقل، ولو سلّمنا أنّ الناقلين لا يجوز أن يعدلوا عن النقل، ولا يُخلّوا به ، لم يجب ما ذكره القاضي من الاستغناء عن الإمام؛ لأنّ وجود الإمام لطف في كثير من الواجبات وارتفاع كثير من المقبحات، وما هذه حاله يلزم الحاجة إليه.

وقد استبعد الشريف المرتضى ما ذكره القاضي عبدالجبار من أنه «من مصلحة الإمام إمام ثانٍ»(٥١). فالمرتضى شأنه في ذلك شأن الإمامية الآخرين في هذه المسألة، الذين قالوا : إنّ ذلك يدخل ضمن الدور أو التسلسل ، وهو باطل بإجماع متكلّميهم(٥٢). وقد أوضح المرتضى ذلك بقوله: «إنما يكون لطفاً لمن لا يؤمَن منه فعل القبيح، دون مَن كان ذلك مأموناً منه. فكيف يلزمنا القول بحاجة الإمام إلى إمام مع عصمته وكماله»(٥٣).

على أنّ الشريف المرتضى يرفض ما تعتقده المعتزلة من أنّ الحاجة إلى الإمام تختص في اجتلاب النافع ودفعِ المضار الدنيوية(٥٤)، معللاً ذلك بأنّ (الحاجة إلى الإمام تختص في اجتلاب المنافع ودفع المضار المتعلقة بأمور الدين واللطف في فعل الواجبات والإقلاع عن المقبحات)(٥٥).

أما أدلّة القائلين بوجوب الإمامة من جهة السمع، فكثيرة، نذكر منها قولهم:(إنّ ما يدل على أنّ الإمامة لا تجب من جهة العقل هو أنّ الإمام إنما يراد لأمور سمعية، كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام)(٥٦). المرتضى هنا يعارض هذا؛ لأنه يرى أنّ

ما يراد له الإمام أمر يتعلّق بواجبات العقل، وأنّ الحاجة إليه واجبة سواء وردت العبادة بالسمع أو لم ترد، وليس إذا كان أحد ما يراد الإمام له ما جاء به السمع، كإقامة الحدود، ويجب أن يبطل الحاجة إليه من وجه آخر، وإنما كان في هذا الكلام شبهة لو كانت الحاجة إليه في الأُمور السمعية تنافي الحاجة في الأُمور العقلية(٥٧).

وهناك وجه للوجوب السمعي، وهو أنّ ما يصير محفوظاً بالإجماع... لا يجوز على الأمة فيه الخطأ(٥٨). والمرتضى يردّ على ذلك بأنه (لا يجوز أن تكون الأمة حافظة للشرع؛ لأنّ الغلط جائز على آحادها وجماعاتها)(٥٩)، كما أنّ الإجماع لا حجة فيه إذا لم يُقطَع على أنّ في جملة المجمعين معصوماً يؤمَن غلَطُه وزللُـه(٦٠).

واحتجَّ ـ القائلون بالوجوب السمعي ـ أيضاً بأنّ العلم في الشرع والأدلة عليه أظهر من النص على الإمام(٦١). لكن المرتضى يؤكد أنّ كون الإمام ووجوده في كل عصر طريقُه هو العقل...ولا نسبة بينه وبين العلم بأكثر الشرع... وأمّا النص على عين الإمام واسمه هو أيضاً أظهر من أكثر الشرع وأثبت؛ لأنّا قد نرجع في تصحيح الشرع إلى أخبار قد أجمع عليها المختلفون من الأمة، وتبيّن من فحواها الدلالة على النص أو إلى أخبار قد تواترت بها فرقة كثيرة العدد... وليس في أكثر الشرع أخبار متواترة(٦٢).

خلاصة القول: إنّ العقل يدرك ضرورة الإيمان بالإمامة وتعيين الاصطفاء من قبل الله تعالى لصاحبها، ومن هو أهل للاضطلاع بمهامها.قال تعالى: ﴿ **اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ** ﴾(٦٣).

ومن هنا يُفهَم أنّ العقل يحكم بوجوب نصب الإمام على الله تعالى، لئلاّ يقع الخلاف، وتتفرّق السبل بأمة المصطفى محمد صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ من بعده، وأنّ الشخص الذي يسند إليه هذا المنصب يجب أن يكون معصوماً من القبائح، ليخضع له الجميع، فيأتمروا بأمره، وينتهون بنهيه.

طريق إثباتها:

بعد أن اتضح آنفاً الاتفاق ـ من حيث المبدأ ـ على ضرورة وجود إمام، يتمثل دوره في حفظ الشرع وبيان غامضه، وغير ذلك، نتطرّق الآن إلى مسألة طريق إثبات الإمامة، تلك المسألة التي قال عنها الأشعري بأنها(أول قضية اختلف المسلمون حولها بعد الرسول صلى الله عليه وآله)[٦٤]. إذ انقسموا بخصوصها إلى فريقين:

- **الأول**: يرى أنّ الإمامة تكون بالاختيار، ويمثله المعتزلة والأشعرية والخوارج[٦٥].

- **الثاني**: يرى أنّ الإمامة تكون بالنص: إماّ بالاسم، أو بالصفة، فالقسم الذي يرى أنها بالنص بالاسم هم الإمامية[٦٦]، والبكرية ومعهم ابن حزم[٦٧]، وإن اختلف هؤلاء فيما بينهم في المسمى[٦٨]. أما الزيدية فقد ذهبوا إلى أنها بالنص على الأوائل من أئمتهم ـ علي والحسن والحسين عليهم السلام [٦٩] ـ وبالصفة على من يلي هؤلاء[٧٠]، ومع ذلك فهم يقولون بالاختيار[٧١]. وقد ذهب من الفلاسفة الإسلاميين ابن سينا(ت٤٢٨هـ) إلى القول بأنّ الإمامة بالنص، من دون أن يخصّص باسمٍ أو صفةٍ[٧٢].

والظاهر أنّ الإمامية استمدوا القول بفكرة النص من موارد عدّة، منها أقوال أئمتهم عليهم السلام في أحد، ولا يعادله عالِم، ولا يوجد منه بدل، ولا له مثل ولا نظير... بل اختصاص من المُفضِل الوهّاب، فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره)[٧٣].

والشريف المرتضى ـ كغيره من الإمامية القائلين بالنص ـ يرى أنّ النص مبني على أصلين، هما: أنّ الإمام لا يكون إلاّ معصوماً كعصمة الأنبياء، والثاني: أنّ الحق لا يجوز خروجه عن جميع الأمة...، من حيث أنّ بينهم معصوماً، لا يجوز أن يخلو منه زمان من الأزمنة[٧٤].

وتأسيساً على ما تقدّم يرى الشريف المرتضى أنّ النص كان من النبي صلى الله عليه وآله على الإمام علي عليه السلام، بعد أن فنّد آراء القائلين بالنص على أبي بكر والعباس بن عبدالمطلب، منتهياً إلى نتيجة مفادها عدم حصول العصمة لكليهما ـ باعتبار أنها من شروط الإمام عند الإمامية ـ موضحاً ذلك بقوله:(وإذا ثبت هذان القولان... فقد ثبت بهذا الترتيب أنّ الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه بالإمامة؛ لأنّ كل من قال أنه الإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، لم يثبت الإمامة إلاّ بالنص(٧٥).

ولتأكيده على نصّية الإمامة، يسوق الشريف المرتضى أدلة عقلية منها:

١ ـ أنّ الإمام إذا وجبَت عصمته... وكانت العصمة غير مدرَكة بالحواس، ولم يك أيضاً دليل عليها، يوصل إلى العلم بحال من اختص بها بالنظر في الأدلة، فلا بد من صحة هذه الجملة من وجوب النص على الإمام بعينه، أو إظهار المعجز القائم مقام النص عليه(٧٦). وهذا الدليل هو أقوى الأدلة العقلية عند الشريف المرتضى(٧٧).

٢ ـ قد ثبت أنّ الإمام لابدّ من أن يكون أفضل من الكل... وإذا ثبت كونه أفضل، ولم يكن التوصل إليه بالأدلة ولا بالمشاهدة، وجب النص أو المعجز(٧٨).

قد ثبت أنّ الإمام لابد من أن يكون عالِماً بجميع الأحكام، حتى لا يفوته شيء منها، وأنه كونه عليه السلام عالِماً بها، لا يمكن الوصول إليه إلاّ بالنص، ولو أمكن الوصول إليه بالامتحان لم يجز أن يكون الممتحنون له إلاّ مَن هو عالِم بجميع الأحكام(٧٩).

ويبدو من سوق الأدلة أنّ الشريف المرتضى يريد بيان أنّ الصفة التي لا تكون الإمامة إلاّ بها، يستحيل على البشر أن يدركوها بأنفسهم، ألاَ وهي العصمة والأفضلية المطلقة.

وحيث إنّ الشريف المرتضى إمامي إثنا عشري، يقول بإمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبي صلى الله عليه وآله، نراه يورد الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة.

● **أولاً: ما استدل به من الكتاب العزيز**(٨٠):

١ـ قوله تعالى: ﴿**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَهُمْ راكِعُونَ**﴾. وترتيب الاستدلال بهذه الآية ـ عند المرتضى وبقية الإمامية ـ هو أنه (قد ثبت أنّ المراد بلفظة(وليّكم) المذكورة في الآية مَن كان متحققاً بتدبيركم، والقيام بأموركم، وتجب طاعته عليكم، وثبت أنّ المعني بـ(الذين آمنوا) أمير المؤمنين، وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه إماماً لنا)(٨١). وهذا هو المستفاد من تفسير الإمام الصادق عليه السلام للآية(٨٢).

واستدل الشريف المرتضى على كون لفظة(ولي) في الآية تفيد معنى الإمامة، بأنّ (المراد بـ(الذين آمنوا) ليس هو جميعهم، بل بعضهم، وهو مَن كانت له هذه الصفة المخصوصة، التي هي إيتاء الزكاة في حال الركوع... وقد علِمنا أنّ إيتاء الزكاة لم يثبت في كل مؤمن على الاستغراق)(٨٣).

وهكذا ينتهي الشريف المرتضى ـ في مقام استدلاله هذا ـ إلى عدة وجوه، تدل على توجّه لفظة (الذين آمنوا) في الآية إلى أمير المؤمنين عليه السلام ومنها: (أنّ الأمة مجمعة، مع اختلافها، كما يقول، عل توجهها إليه؛ لأنها بين قائلَين: قائل يقول: أنه عليه السلام المختص بها، وقائل: أنّ المراد بها جميع المؤمنين الذين هو أحدهم(٨٤)، ومنها ورود الخبر بنقل العامة والخاصة بنزول الآية في أمير المؤمنين عند تصدّقه بخاتمه، والقصة مشهورة على حد تعبير الشريف المرتضى(٨٥).

وذكر المرتضى أنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا عرف أنّ علياً عليه السلام تصدّق بخاتمه وهو راكع، قال: إنّ الله أنزل فيه قرآناً، وقرأ صلى الله عليه وآله الآيتين(٨٦).

على أنّ بعضهم يروي أنها نزلت في عبادة بن الصامت؛ لأنه كان قد دخل في حلف اليهود، ثم تبرأ منهم ومن ولايتهم(٨٧). وقد نفى المرتضى ذلك؛ باعتبار أنّ الرواية قد أطبق على نقلها جماعة من أصحاب الحديث، من الخاصة والعامة(٨٨).

٢ ـ قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِـمِينَ**﴾ (٨٩). فقد أثبت المرتضى أنّ المراد بلفظة (عهدي) في الآية (الإمامة) من خلال قوله: (إنّ لفظة(عهدي) إذا كان لفظاً مشتركاً، وجب أن يُحمَل على ما يصلح له، ويصح أن يكون عبارة عنه، فنقول: إنّ الظاهر يقتضي أنّ كل ما تناوله اسم العهد لا ينال الظالم)(٩٠).

وهذه الآية ـ على رأي المرتضى ـ (يمكن أن يستدل بها على أمرين، أحدهما: أنّ مَن كان ظالماً في وقت من الأوقات، لن يجوز أن يكون إماماً، وثانيهما: أن يبيّن اقتضاء الآية لكون الإمام معصوماً؛ لأنها إذا اقتضت نفي الإمامة عمن كان ظالماً على كل حال، سواء كان مُسِرّاً لِظلمِه أو مُظهراً له، وكان مَن ليس بمعصوم وإن كان ظاهره جميلاً، يجوز أن يكون مُبطِناً للظلم والقبيح، ولا أحد ممن ليس بمعصوم يؤمَن ذلك منه ولا يجوز فيه، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد، الذي هو الإمامة، معصوماً، حتى يؤمَن استسراره بالظلم، وحتى يوافق ظاهره باطنه)(٩١).

- **ثانياً: ما استدل به من السنة الشريفة:**

هنا يرى الشريف المرتضى أنّ النصوص الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعده صلى الله عليه وآله، تنقسم إلى قسمين(٩٢):

- ❖ أحدهما: **النص الفعلي والقَولي معاً.**
- ❖ والآخر: **النص القولي فقط.**

النص الفعلي والقولي. أشار الشريف المرتضى إلى هذا القسم بقوله(٩٣): (دلّت عليه أفعاله صلى الله عليه وآله وأقواله المبيّنة لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأدلة الدالة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بها لم يكن حاصلاً لغيره، كمؤاخاته بنفسه، وإنكاحه ابنته فاطمة عليها السلام، وأنه لم يولّ أحداً من الصحابة، ولا نَدَبه لأمرٍ، أو



بَعَثَه في جيش إلاّ كان هو الوالي عليه المقدّم فيه، وقوله صلى الله عليه وآله: «عليّ منيّ وأنا منه»(٩٤)، و«عليّ مع الحق والحق مع عليّ»(٩٥)، و«اللهم ائتني بأحبّ خلقِك إليك، يأكل معي من هذا الطائر»(٩٦).

ويرى الشريف المرتضى أنّ هذه الأفعال والأقوال، إنما شهدت باستحقاقه عليه السلام الإمامة، ونبّهت على أنه عليه السلام أولى بمقام الرسول صلى الله عليه وآله من قبيل أنها دلّت على التعظيم والاختصاص الشديد(٩٧). إلاّ أنّ الشريف المرتضى يعتقد أنّ دلالة الفعل آكد من دلالة القول وأبعد من الشبهة؛ لأنّ القول يدخله المجاز، ويحتمل ضروباً من التأويل لا يحتملها الفعل(٩٨).

والواقع أنّ الإقوائية إن كانت من هذه الجهة ـ أي: احتمال التأويل وعدمه ـ فهو وجيه، وإلاّ فإنّ القول من جهات أُخرى أقوى من الفعل بكثير، فمن الدلالة ـ مثلاً ـ يكون القول نصاً، دون الفعل القابل للاحتمالات.

النص القَولي. وهذا النص ـ عند المرتضى ـ على ضربين(٩٩):

الضرب الأول: ضربٌ تفرّد بنقله الشيعة الإمامية خاصة ـ وإن كان في أصحاب الحديث من رواه على وجه نقل أخبار الآحاد(١٠٠) ـ وهو (**النص الجلي**).

الضرب الثاني: هو الذي رواه الشيعي وغيره، ـ أو كما قال الشيخ الطوسي: الذي نقله المؤلّف والمخالف ١٠١ ـ وتلقّاه جميع الأمة بالقبول، وهو (**النص الخفي**).

وسنتناول فيما يأتي هذا القسم من النص بضربَيه، محاولين إبراز رأي المرتضى فيها، من خلال ما أورده من شواهد الحديث والتعقيب عليها.

● **أولاً: النص الجلي**:

أورد المرتضى أحاديث عدّة، تمثّل النص الجلي منها قوله صلى الله عليه وآله: «أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني، وسلّموا عليه بإمرة المؤمنين»(١٠٢)،



و«هذا خليفتي فيكم من بعدي فأسلِموا له وأطيعوا»[١٠٣]، و«هذا وليّ كل مؤمنة ومؤمنة»[١٠٤]، وحديث الراية، وحديث الطائر[١٠٥].

والمرتضى يورد الشروط الواجب توافرها في الجماعة الناقلة للأخبار بلا واسطة، منتهياً إلى توفرها في نقل الشيعة للنص على الإمام علي عليه السلام، وهذه الشروط هي أن تنتهي في الكثرة إلى حد لا يصح معه أن يتفق الكذب منها على المخبِر الواحد، وأن يُعلَم أنه لم يجمعها على الكذب جامع، من تواطؤ وما يقوم مقامه، وأن يكون اللّبس والشبهة زائلَين عما خبّرَت به[١٠٦].

وعلى هذا الأساس يرى الشريف المرتضى توفر هذه الصفات في نقل الشيعة خلَفاً عن سلف، إلى أن يتصل بالنبي صلى الله عليه وآله على أنه نصَّ على الإمام علي عليه السلام[١٠٧].

بيد أنّ المعتزلة والأشعرية وغيرهم من الفرق الإسلامية يرفضون كل ما تذكره الشيعة الإمامية ـ ومنهم المرتضى ـ من الاستناد إلى بعض الأخبار، واعتبار ذلك من النص الجلي[١٠٨]. فهم عندما يذكرون حديث المؤاخاة ـ أنت أخي ووصيّي ـ يعترضون عليه بعدة اعتراضات، منها: أنّ هذا الخبر يجري مجرى الآحاد[١٠٩]،... وأماّ(خليفتي من بعدي) فغير معروف، والمعروف خليفتي في أهلي[١١٠].

والشريف المرتضى يجيب على ذلك بانّ الخبر قد تواتر النقل به، وورد مورد الحجة، وأنه أحد ألفاظ النص الجلي... وهو مما قد روته العامة والخاصة، ولم ينفرد بنقله الشيعة[١١١]... ولو فرضنا أنّ الخبر لم يرد إلاّ بقوله:(أنت خليفتي في أهلي) لكان أيضاً نصاً بالإمامة؛ لأنّ من يخلف النبي صلى الله عليه وآله هو من يقوم فيمن كان خليفة عليه بما كان يقوم به، ويجب له من امتثال أمره وفرض طاعته ما وجب للنبي صلى الله عليه وآله، وإذا ثبت هذا المعنى بعد النبي لأمير المؤمنين في واحد من الناس، فضلاً عن جماعة الأهل، تثبت له الإمامة؛ لأنّ من يجب طاعته والانتهاء إلى أمره ونهيه، لابد من أن يكون إماماً ووالياً من قبل الإمام، ولأنّ حكم الأهل في تدبيرهم والقيام بأمورهم حكم غيرهم

من الأمة(١١٢).

كما اعترضوا على حديثَي الراية والطائر، إذ قالوا: يمكن أن يتعلّق به في أنه عليه السلام أفضل، فأماّ في النص على أنه إمام فغير جائز أن يتعلّق به(١١٣).

إلاّ أنّ الشريف المرتضى ـ في معرض رده على هذا الاعتراض ـ يؤكد أنّ هذين الخبرين... إنما يدلاّن على الإمامة كدلالة حديث المؤاخاة؛ لأناّ قد بيّناّ ـ كما يقول ـ أنّ كل شيء دلّ على التفضيل والتعظيم فهو دلالة على استحقاق أعلى الرتب والمنازل، وأنّ أولى الناس بالإمامة من كان أفضلهم وأحقهم بأعلى منازل التبجيل والتعظيم(١١٤).

وكنتيجة لِما يراه الشريف المرتضى في النص الجلي على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبي صلى الله عليه وآله، خلص إلى القول:(إناّ لا نذهب إلى أنّ النبي صلى الله عليه وآله نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام النص الذي نسميه النص الجلي، الذي عُلِمَ حاضره ومراده منه باضطرار، بحضرة جميع الأمة، بل نذهب إلى أنه واقع بمشهد مَن تقوم الحجة بنقله)(١١٥).

ويلاحَظ على ما خلُص إليه المرتضى أنّ جلاء النص وخفاءه شيء، وكون النص بحضرة جميع الأمة أو بعضها شيء آخر. فإذا كان النص متواتراً أو صحيح الإسناد وكانت دلالته صريحة، بل مظنونة، كان حجة مع اعتضاده بالقرائن التي ترفع الظن إلى مستوى الاطمئنان.

- **ثانياً:النص الخفي:**

هناك أيضاً أحاديث مماثلة للنص الجلي، ولكنها دون ذلك الجلاء، تعرّض الشريف المرتضى لذكرها وبيان المراد منها، كان في مقدمتها الحديثين الآتيَين:

حديث الغدير: قوله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعليّ مولاه...».



ومضمون الاستدلال بهذا الحديث (أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وقف في حجة الوداع يخطب بـ (غدير خُم) تحت شجرات، فقال ـ بعد كلام طويل ـ أليس تشهدون أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأنّ جنته حق...؟ قالوا: بلى، نشهد بذلك، قال: اللهم اشهد، ثم قال: أيها الناس إنّ الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم ، فمَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه)(١١٦).

وأبعاد حديث الغدير عند الشريف المرتضى تتمثل في تأكيده على أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ استخرج بذلك المقام الإقرار بفرض طاعته، ووجوب التصرف بين أمره ونهيه، بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : (ألستُ أولى بكم منكم؟)... وإذا ثبت أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أراد ما تقدم من إيجابه كون أمير المؤمنين أولى بالإمامة من أنفسهم، فقد أوجب له الإمامة؛ لأنه لا يكون أولى بهم من أنفسهم إلاّ فيما يقتضي فرض طاعته عليهم، ونفوذ أمره ونهيه فيهم، ولن يكون كذلك إلاّ مَن كان إماماً(١١٧).

والمتبادر إلى الذهن أنّ خطاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ـ هذا ـ للمسلمين يبيّن تأكيده صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ على وجوب رعاية المكلفين لحق الإمامة ومستحقيها، طالما فُهِم منها المراد، واتفق معظم علماء المسلمين على صدور ذلك الخطاب منه. نعم لا ينكر أنّ هناك ملاحظات أوردها بعض المتكلمين على المناسبة التي ورد فيها الخطاب، ومنهم القاضي عبدالجبار الذي نقل عن بعض أصحابه أنّ قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ هذا إنما قاله يريد بذلك قطع ما كان من خلاف وقع بين أمير المؤمنين وأسامة بن زيد، وبيان أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ بمنزلة النبي من كونه ـ أسامة ـ مولى له... وقال بعضهم في مثل ذلك ـ الخلاف ـ في زيد بن حارثة(١١٨).

بيد أنّ الشريف المرتضى يفنّد ما تقدم بوجوه عديدة، منها: (أنّ زيد بن حارثة قُتل بمؤتة سنة٨هـ وخبر الغدير كان بعد منصرف النبي عن حجة الوداع... وأنّ كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يجب أن يُحمَل على ما يكون مفيداً، ثم على ما يكون أدخل في الفائدة؛ لأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أحكم الحكماء، وإذا كان هذا واجباً لم يحسن أن يحمل خبر الغدير على ما ادعوه؛ لأنه إذا حُمل عليه من قبل أنه معلوم لكل أحد أنّ ولاء العتق لبني العم)(١١٩).

ومن ذهب إلى إنكار حديث الغدير، عضد الدين الإيجي (ت٦٥٦هـ)، الذي ادّعى بأنّ علياً لم يكن يوم الغدير مع النبيﷺ بل كان في اليمن[١٢٠]. بيد أنّ هناك من الحقائق والاستنتاجات ما يدحض ذلك، منها ما أفاده الشريف المرتضى نفسه بقوله: إنّه ما نعلم أنّ فرقة من فرق الأمة، ردّت هذا الخبر واعتقدت بطلانه وامتنعت عن قبوله، وما تجمع الأمة عليه لا يكون إلاّ حقاً عندنا وعند مخالفينا، وإن اختلفنا في العلة والاستدلال[١٢١]، ومنها: ما اطلع عليه الجويني من الأمر الذي يظهر منه تواتر الخبر وأهميته، فهو يقول: (رأيتُ مجلداً في بغداد في يد صحّاف، فيه روايات خبر غدير خُم، مكتوباً عليه: المجلدة الثامنة والعشرون من طريق قوله ﷺ: من كنت مولاه فعليّ مولاه)[١٢٢]، ومنها ما صرح به ابن حجر (ت٨٥٢هـ) بقول: (ولا التفات لمن قدح في صحته لمن رواه بأنّ علياً كان باليمن، لثبوت رجوعه، وإدراكه الحج مع النبيﷺ[١٢٣].

بعد كل هذا ، يلاحَظ على الشريف المرتضى جعلَه هذا الحديث ـ بظروفه وقرائنه ـ ضمن الأحاديث غير الجلية.

قوله ﷺ: «أنت منيّ بمنزلة هرون من موسى إلاّ أنه لا نبيّ بعدي».

وهو من الأحاديث التي استشهد بها المرتضى، والذي قال عنه ابن أبي الحديد(ت٦٥٦هـ) بأنه (الخبر المجمَع على روايته بين سائر فرق الإسلام)[١٢٤].

وحديث المنزلة حديث صحيح، بلغ الرواة فيه حد التواتر[١٢٥]، ولكن بالرغم من الاتفاق على صحته فقد اختُلف في تفسيره اختلافاً ينبئ عن اتجاه كل فرقة في الرأي، كما أنه يُظهر الخصائص العامة لكل مذهب في الاستنباط، فالمعتزلة وأهل السنة[١٢٦] ـ مثلاً ـ يستبعدون أن تكون واردة في المعنى الذي قصد إليه الرسولﷺ من هذا الحديث، إذ إنّ المعتزلة أوردوا شُبهاً كثيرة[١٢٧]، منها: ما يراه أبو علي الجبائي من أنه إن كان ﷺ إنما أراد بهذا الخبر إثبات الإمامة لأمير المؤمنين، فيجب لو مات

في حال حياة النبي صلى الله عليه وآله أن لا يكون منه بمنزلة هرون من موسى، ولو كان كذلك لوجب عند سماع هذا الخبر أن يقطع على أنه يبقى بعده[١٢٨] صلى الله عليه وآله. كما أنّ الجاحظ هو الآخر، قال: (إنّ هذا الحديث لم يُروَ إلاّ عن عامر بن سعد بن أبي وقاص)[١٢٩].

والشريف المرتضى في جوابه لأبي علي الجبائي يرى أنه لا صحة لِما ظنه مِن أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لو مات في حياة النبي صلى الله عليه وآله يوجب أن لا يكون منه بمنزلة هرون من موسى، بل لو مات عليه السلام لم يخرج من أن يكون بمنزلته في الخلافة له عليه السلام في الحياة، واستحقاق الخلافة بعد الوفاة... غير أنّا نقطع على بقائه إلى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، ونمنع من وفاته عليه السلام قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله؛ لأنّ النبي إذا كان بهذا الخبر قد نصّ على إمامته بعده، وأشار لنا به إلى مَن يكون فَزَعُنا إليه عند فقده صلى الله عليه وآله، ولم يقُل في غيره ما يقتضي النص عليه وحصول الإمامة له من بعده، فلابد من أن يُستدَلّ بهذا الخبر من هذه الجهة على أنّ أمير المؤمنين هو الإمام من بعده... وقد روي من أقواله صلى الله عليه وآله ما يدل على بقائه عليه السلام بعده، وقد تظاهرت الروايات بذلك، فمن جملته قوله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين[١٣٠].

ومن المستغرب أنّ الجاحظ قد اعتبر هذا الحديث خبر آحاد، إذ كيف يخفى عليه ذلك وهذه المصادر الحديثية تنقل الحديث المذكور بطرق مختلفة، خصوصاً كتب المحدّثين الذين عاصرهم زماناً، والتي أشرنا إليها في مصادر الحديث قبل قليل. أمّا ما أورده ابن تيمية من الشبهات حول الحديث، فمنها قوله: ليس كل من يصلح للاستخلاف في الحياة على بعض الأمة يصلح أن يكون خليفة بعد الموت، كما قال: إنّ الاستخلاف لم يكن استخلافاً عاماً، إذ اعتزل عليّ بمجرد رجوع النبي صلى الله عليه وآله فأرسله بعد ذلك لقراءة سورة براءة، ثم عاملاً على اليمن، ثم وافاه الأجل في حجة الوداع[١٣١].

بقي أن نقول: إنّ متكلمي الإمامية جميعاً يذهبون إلى أنّ حديث المنزلة هو أحد الدلائل على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبي صلى الله عليه وآله[١٣٢].

ومما تقدّم يتضح أنّ استدلال الشريف المرتضى بهذا الحديث يتأتى من اعتقاده بأنّ تشبيه النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام بمنزلة هرون من موسى عليه السلام يجعل عمومية استحقاق الإمام عليّ عليه السلام لكل منازل هرون باستثناء النبوة، ودون تقييد توقيت الاستخلاف بزمن الغَيبة.

بعض شبهات المعتزلة[١٣٣] في مسألة النص:

للمعتزلة شبهات في مسألة النص، منها قولهم: إنّ النص لو كان صحيحاً يجب أن يكون معلوماً لجميع الصحابة[١٣٤]، وكان رد المرتضى عليهم هو أنّ النص على قسمين: نص وقع بحضرة جماعة قليلة العدد، والنص الآخر وقع بحضرة الخَلق الكثير. فأمّا النص الأول فيجوز كتمانه ونسيانه، وأمّا الثاني فإنما كان يوم الغدير، وكلّهم كانوا ذاكرين لكلامه[١٣٥] صلى الله عليه وآله.

كما أوردوا شبهة أُخرى مفادها: أنّ أول من تجاسر على القول بالنص ابن الراوندي[١٣٦] (ت٢٤٥هـ) وأبو عيسى، وهشام بن الحكم[١٣٧]. إلاّ أنّ المرتضى ينفي ما تقدم بقوله: إنّ من خالفنا لا يحيل فيما يدّعيه ـ من كون النص مبتدأً في زمان هؤلاء ـ إلاّ على التظنّي والتوهم... وأنّ من ادعى كون النص موقوفاً على ابن الراوندي عندنا هو بمنزلة من ادعى كون القول بالعدل والوعيد موقوفاً على زمان النظّام[١٣٨].

على أنّ الشريف المرتضى بيّن فيما بعد السبب الذي حدا بالمعتزلة وغيرهم إلى هذا الاعتقاد، عندما صرّح بأنّ هؤلاء لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النص وتهذيب طرق الحِجاج فيه، متقدماً لزمان من أشاروا إلى النص، وأنّ التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه من المصنف[١٣٩].

والشريف المرتضى يقصد بكلامه هذا أنّ مسألة النص موجودة قبل هؤلاء الثلاثة كوجود مسألتي العدل والوعيد قبل مجيء النّظّام ومَن تبعه زمانياً، إذ إنّ عدم

وضوح مسألة من المسائل في فترة من الفترات لا يعني انعدامها من الأساس، ومضافاً لكل ما تقدّم فإنّ الإمامية يعتقدون بأنّ احتجاج الإمام عليّ عليه السلام يوم الشورى(١٤٠) بحديث الغدير وغيره يدفع كل شبهة تحوم حول مسألة النص.

نص الإمام السابق على اللاحق:

يستند الإمامية في هذا الأمر إلى أحاديث واردة عن النبي صلى الله عليه وآله، فقد روي عنه صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا يزال هذا الدين قائماً حتى يكون عليكم إثنا عشر خليفة كلهم من قريش»(١٤١).

والواقع أنّ رأي الإمامية الإثني عشرية القائل بالنص على الأئمّة واحداً بعد آخر، حتى الإمام الثاني عشر ـ محمد بن الحسن عليه السلام ـ يعني إبطال ما تذهب إليه الفرق الشيعية الأُخرى، كالكيسانية القائلين بإمامة محمد بن الحنفية(١٤٢) (ت:٨٤هـ)، والزيدية القائلين بإمامة زيد بن علي بن الحسين عليه السلام (١٤٣)، والاسماعيلية الذين ساقوا الإمامة بعد وفاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام إلى ابنه إسماعيل بدلاً من أخيه الإمام موسى بن جعفر(١٤٤) عليه السلام، والناووسية(١٤٥) الذين وقفوا على إمامة جعفر الصادق(١٤٦) عليه السلام، والفطحية القائلين بإمامة عبد الله الأفطح بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ١٤٧، والواقفة الذين وقفوا على إمامة موسى بن جعفر(١٤٨) عليه السلام، وغيرهم، إذ يتمثل بطلان إمامة هؤلاء في وفاتهم، وعدم ادّعاء اتباعهم العصمة لهم، بينما صرح الشيخ الطوسي من الإمامية باشتراطها عندما استدل على إمامة الحسن والحسين عليه السلام (١٤٩).

ومما يؤيد بطلان إدعاء هذه الفرق إمامة مَن تقدم ـ باستثناء الإثني عشرية ـ قول الإمام الرضا عليه السلام في بعضها: الزيدية كالواقفة والنّصّاب بمنزلة واحدة، وكان يقول: الواقفة حمر الشيعة(١٥٠)، ثم تلا قوله تعالى: ﴿**إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾(١٥١).

وعندما نتعرض لآراء الشريف المرتضى في هذا الجانب، نجدها تصب في رافد واحد، فهو يرى ما تراه بقية الإمامية من أنّ الإمامة منساقة في أبناء علي عليهم السلام من الحسن إلى ابن الحسن المنتظر عليه السلام[١٥٢]. كما يرى أنّ الاستدلال على إمامة الحسن عليه السلام ومن بعده من الأئمّة عليهم السلام إلى عصرنا هذا يتم من خلال الرجوع إلى النقل الظاهر بين الشيعة الوارد مورد الحجة بنص النبي ـ مجملاً ومفصّلاً ـ وكذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك؛ لأنّ الأخبار متظاهرة عنه بين الشيعة، ينقلها خلف عن سلف بنصه الإمامة على الحسن عليه السلام في مقامات كثيرة، وبإشارته إلى الأئمّة عليهم السلام من ولد الحسين ـ بأعدادهم وصفاتهم ـ وكذلك القول في نص الحسن على الحسين ونص كل واحد على من بعده[١٥٣].

ويورد الشريف المرتضى أمثلة على ذلك ـ في معرض رده على ما ادّعاه المعتزلة من أنّ الإمام علي لم يستخلف أحداً من بعده ـ يظهر من خلالها استخلافه للحسن عليه السلام، منها: ما رواه الإمام الباقر عليه السلام من أنّ علياً عليه السلام قال ـ لابنه الحسن ـ: أُدنُ منيّ حتى أُسِرَّ إليكَ ما أَسَرّ إِلَيَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وائتمِنَك على ما ائتمنني عليه[١٥٤]، وما رواه هذا الإمام أيضاً من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أوصى إلى الحسن عليه السلام وأشهد على وصيته الحسين ومحمداً ـ يعني ابن الحنفية ـ وجميع ولده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثم دفع إليه الكتب والسلاح في خبر طويل يتضمن الأمر بالوصية في واحد بعد واحد[١٥٥].

ومما تقدّم يتضح أنّ الإمامية جميعاً يذهبون إلى أنّ الإمامة بالنص الجلي على الأئمّة الإثني عشر: أوّلهم علي بن أبي طالب عليه السلام وآخرهم محمد بن الحسن ـ المهدي المنتظر ـ وخالفهم في ذلك جميع أهل الفرق إلاّ ما نُسب إلى النظّام المعتزلي من موافقتهم بذلك[١٥٦]، وما ذهب إليه ابن سينا (ت٤٢٨هـ) من الفلاسفة من الإمامة بالنص، دون أن يخصّص باسم أو صفة، كما ذكرنا في بداية هذا المبحث[١٥٧].

القائلون بالاختيار:

أما القائلون بالاختيار فقد اختلفوا في القدر الذي تنعقد به الإمامة، فمنهم من قال بوجوب إجماع الأمة على ذلك كالأصم من المعتزلة(١٥٨)، وهذا ما يرفضه الماوردي (ت٤٥٠هـ) بقوله: (إنّ بيعة أبي بكر كانت باختيار مَن حضرها، ولم يُنتظر قدوم الغائب، وإنّما انعقدت بخمسة)(١٥٩).

أما القائلون بانعقادها بإجماع الصحابة فقد اختلفوا في العدد الذي تنعقد به: فهناك من ذهب إلى أنّ الإمامة لا تنعقد إلاّ إذا اشترك في عقدها جماعة أهل الحل والعقد، وإلى ذلك ذهب جماعة أحمد بن حنبل من أهل الحديث(١٦٠)، بينما يرى الأشعرية وابن حزم الظاهري أنها تنعقد بعقد رجل واحد، واستدلوا بما قاله العباس بن عبد المطلب لعليّ عليه السلام: (أمدد يدك أبايعك)(١٦١).

إلاّ أنّ الشريف المرتضى لا يسلّم باستدلالهم هذا، باعتبار أنّ الأمر لو كان على ما ظنوه ـ من دلالة البيعة المذكورة على صحّة الاختيار ـ لوجب أن تكون مبايعة النبي صلى الله عليه وآله الأنصار بيعة العقبة، ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان، دلالة على ثبوت نبوته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولَساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى البيعة مع تقدّم النبوة ووجوب فرض الطاعة(١٦٢).

ويوافق القائلين بانعقاد الإمامة بعقد رجل واحد ـ ممن تقدّم ذكرهم ـ كلّ من الجبائيَّين والقاضي عبدالجبار، ولكن بتفصيل أدق، إذ قالوا: (إذا عُقِد لواحد برضى أربعة صار إماماً)(١٦٣)، واستدلوا على ذلك بما فعل المسلمون بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله بأبي بكر؛ لأن الخليفة عمر بايعه برضى أبي عبيدة، وسالم مولى حذيفة، وأسيد بن خضر، وبشير بن سعد)(١٦٤)، كما استدلوا على ذلك بما ثبت من الخليفة عمر عند وفاته؛ لأنه جعل الأمر شورى بين ستة، وتقدّم إليهم أن يجتمعوا على واحد منهم(١٦٥).

وللشريف المرتضى جواب على ما تقدّم فهو يقول ـ مخاطباً القاضي عبدالجبار ـ: إذا سلّم لك أنّ إمامة أبي بكر انعقدت ببيعة واحد ورضى أربعة، فمن أين لك أنّ هذا هو العدد الذي لا نقصان فيه... ثمّ إنّ دلالة الإجماع تمنع من أن يكون العدد المطلوب زائداً على ما قارنه الإجماع، وشهد له بالصحة؛ لأنه لو زاد عليه لخرج الإجماع من أن يكون حجة[١٦٦].

والمعتزلة ـ في معرض عدم أخذهم بمبدأ النص ـ يؤكدون على أنّ إقامة الإمام من قبل النبي صلى الله عليه وآله لا يجب نقله إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه... والدليل القاطع يجوز أن يكون بقول منه صلى الله عليه وآله، أو بما تكرر منه صلى الله عليه وآله من البيان بالفعل من توليته الأمراء والحكام[١٦٧].

إلاّ أنّ الشريف المرتضى يرى أنّ ذلك مناقض لكثير من أصول المعتزلة، لسببين:

الأول: لأنّ الكتاب العزيز لم يُعلَم فيه شيء يدل على صفات الإمام، وما يقوم به ويتولاّه... وإذا كان في الكتاب ما ادّعاه القاضي عبد الجبار، فما الذي أحوج إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله بالنص القاطع لذلك[١٦٨].

الثاني: إذا كان النبي صلى الله عليه وآله قد نصّ على وجوب الإمامة وصفات الإمام وما يتولاّه، وبيّن جميع ذلك لأمته، فما بال الأنصار اجتمعت بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله على أن يعقدوا لأحدهم الأمر... وكيف ذهب عليهم بيان الرسول صلى الله عليه وآله التي من جملتها ـ الصفات ـ أن يكون من المهاجرين[١٦٩].

ويظهر أنّ السبب في اختيار المعتزلة إجماع الصحابة، هو اعتقادهم بأنّهم يجتمعون في النوازل والحوادث، لكي يحترزوا عن الخطأ، الذي لولا اجتماعهم لكان إلى أن يقع أجوز[١٧٠]. وهذا ما يراه أهل السنة أيضاً[١٧١].

والجدير ذكره أنّ الإمامية يشترطون في الإجماع أن يكون من بين المجمعين معصوماً، يكون ذلك بالإجماع كاشفاً عن رأيه، وإلاّ فلا يؤخذ به[١٧٢].

والملاحظ أنّ المعتزلة يذهبون إلى القول بأنّ صحابة رسول الله صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ قد عرفوا من سيرته جواز الاختيار في الأئمّة والأمراء، وعملوا بذلك في حياته، ويؤكدون ذلك في موضع آخر بقولهم: قد ثبت بالشرع أنّ الصلاح في إقامة الأمراء والعمال والحكام أن يكون على اجتهاد واختيار... وأنه لا يمتنع مثله في الإمام(١٧٣). لكن ذلك غير مقبول عند الشريف المرتضى، طالما علمنا أنه يشترط في الإمام عصمته من الذنوب التي تصدر من غيره، ممن ذكرهم القاضي عبد الجبار، وهذا ما أشار إليه الشريف المرتضى عندما قال: (وقد فرّقنا بين الإمام وأمرائه وسائر المتولّين من قِبله في العصمة، بما يقتضي الفرق بينهم وبينه في وجوب النص؛ لأنه إذا كان مما أوجب النص عليه من الاختصاص بالعصمة غير موجود فيهم، لم يجب مساواتهم له في وجوب النص عليهم، وجاز أن يرجع في ولايتهم إلى الاختيار)(١٧٤).

أما ما ذكره القاضي عبد الجبار من أنّ عرض العباس وأبي سفيان للإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِالسَّلَامُ فيه دلالة على أنّ النص لا أصل له، وأنّ طريق الإمامة الاختيار ١٧٥، فقد اعتبر المرتضى أنّ ذلك لا ينافي النص من وجهين:

❖ **أحدهما**: أنّ البيعة لا تدلّ إلاّ على أنّ النص لم يتقدّم، وتثبت الإمامة، بل يكون الغرض منها التكفل والذّب، ولهذا المعنى بايع النبيَّ صَلَّىٰاللهُعَلَيْهِوَآلِهِ الأنصارُ تحت الشجرة، وعلى هذا الوجه بايع الناس عمر بن الخطاب بالخلافة بعد أبي بكر.

❖ **الوجه الثاني**: هو أنّ القوم لما شرَعوا في الإمامة من جهة الاختيار... أراد العباس أن يحتج عليهم بمثل حجتهم، ويسلك في إمامة أمير المؤمنين عَلَيْهِالسَّلَامُ مسلكهم على سبيل الاستظهار عليهم والإزالة لِشُبهِهم، وكذلك أبو سفيان، وليس في بذل البيعة دلالة على انتفاء النص(١٧٦).

ومن جميع ما تقدّم في مسألة النص، يبدو أنّ ما عليه الشريف المرتضى وبقية الإمامية من رفض للاختيار، كان نابعاً من اعتقادهم أنّ الغرض من نصب الإمام هو



امتثال الخَلق لأوامره ونواهيه، والانقياد إلى طاعته، وسكون نائرة الفتن، وإبطال التغلب والمقاهرة، وإنما لا يتم هذا الغرض ويكمل المقصود لو كان الناصب للإمام عين المكلفين؛ لأنه لو استند إليهم لاختار كل منهم مَن يميل طبعه إليه، وفي ذلك ثورات وفتن عظيمة بين الناس، لذا فهم ـ الإمامية ـ خلصوا إلى القول بأنّ غير المعصوم لا يستطيع القيام بتلك المهام، باعتبار أنّ غيره يجوز عليه الخطأ، فلا يحصل به الغرض. وهذا ما أشار إليه الشريف المرتضى ـ في معرض رفضه مبدأ الاختيار ـ عندما قال:(اعلم أنّ الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختص علاّم الغيوب تعالى بالعلم بها، كالعصمة، والفضل في الثواب، والعلم على جميع الأمة)(١٧٧).

صفات الإمام :

تباينت آراء الفرق الإسلامية في تحديد صفات الإمام، فالقائلون بالنص ـ وهم الإمامية ـ يحددون للإمام صفات تباين التي يحددها القائلون بالاختيار. إذ يرى الإمامية أنّ صفات الإمام مستمدّة من صفات النبي صلى الله عليه وآله طالما أنّ الإمامة هي لُطف من الله تعالى، وأنّ تنصيب الإمام واجب على الله تعالى عقلاً،وعليه فهي عندهم على ضربين:

أحدهما: يجب أن يكون الإمام عليها من كان إماماً، مثل كونه معصوماً، أفضل الخَلق.

والثاني: يجب أن يكون عليها لشيء يرجع إلى ما يتولاّه، مثل كونه عالمِاً بالسياسة وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجة فيها، وكونه أشجع الخَلق، وجميع هذه الصفات توجب كونه منصوصاً عليه(١٧٨).

وهذه الصفات متّفَق عليها بين الإمامية(١٧٩)، وهم يرون أنّ اختصاص الإمام بها لا سبيل إلى العلم به ـ كما يقول المرتضى ـ إلاّ من جهة النص(١٨٠).

أمّا القائلون بالاختيار فقد اختلفوا في تفاصيل هذه الصفات، فالمعتزلة يرون أنها تنحصر بصفات منها:(أن يكون الإمام متمكّناً من القيام بما فُوّض إليه، مع السلامة فيما يتصل بالقدرة والتمكين وزوال الأوقات وثبات القلب، ومنها أن يكون عالماً بكيفية ما فوّض إليه ليفعله على ما يجوز أو في حكم العالِم بذلك، ومنها أن يختص بالإمامة التي معها يقع السكون إلى قيامه بما فوّض إليه، ولا يكون كذلك إلاّ مع ظهور الفضل والإمامة،ومنها أن يكون مقدَّماً في الفضل، وأن يكون من قريش)[١٨١].

بينما تشترط الزيدية بأن (يكون الإمام من نسل الحسن أو الحسين عليهما السلام خاصة، وشجاعاً ... حتى لا يهرب من الحرب،... وعالماً... حتى يتمكن من إعانة الناس في الشرع، وورِعاً ... حتى يعف عن مال المسلمين، ويخرج على الظلم شاهراً سيفه، داعياً لنفسه وللحق[١٨٢]).

والزيدية ـ مع قولها بالاختيار إلاّ أنها تشترط انحصار الإمامة في نسل الحسن أو الحسين عليهما السلام، وهي بذلك تخالف المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بأن يكون الإمام من قريش، دون تخصيص في بيت من البيوت.

أما الأشعرية فبالرغم من اختلافهم تعداد الصفات الواجب توفرها في الإمام، إلاّ أنهم يشتركون في معظمها، وهي: أن يكون قرشيّ النسب، ومجتهداً من أهل الفتوى، بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وأن يكون ذا نجدة وكفاية، ومهتدياً إلى مصالح الأُمور وضبطها، وأن يكون مسلماً حراً ورِعاً[١٨٣]. إلاّ أنّ البغدادي والباقلاني اشترطا العدالة[١٨٤]، خلافاً لِما ذكره الجويني آنفاً.

أما عند الشريف المرتضى فإنّ صفات الإمام هي:

- **أولاً: العصمة:**

تعدّ العصمة من أهم صفات الإمام عند الإمامية بعامّتهم، بوصفها الأساس



في تولّي منصب الإمامة، وأنها الأساس لإثبات الإمامة على مسلكهم.

ويعتقد الإمامية بأنّ عصمة الأئمّة ـ من الكبائر والصغائر، حيث أجمعت على أنّ الإمام لا يكون إلاّ معصوماً عن الخلاف لله[١٨٥] ـ من خصائص مذهبهم، بينما لا ترى ذلك بقية الفرق الإسلامية[١٨٦]، باستثناء ما ذُكر من اتفاق الاسماعيلية مع الإمامية في ذلك[١٨٧].

والشريف المرتضى يرى أنّ هناك طرقاً يُعلَم من خلالها أنّ الأئمّة عليهم السلام لا تجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، منها:

أـ أنّ الإمام إنما احتيج إليه لجهة معلومة، وهي أن يكون المكلفون عند وجوده أبعد من فعل القبيح، وأقرب من فعل الواجب، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علة الحاجة إليه ثابتة فيه وموجِبة وجود إمامٍ يكون إماماً له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهو ما يؤدي إلى التسلسل، وهو باطل[١٨٨].

ب ـ أنّ قول الأئمّة عليهم السلام قد ثبت أنه حجة في الشرع كقول الأنبياء عليهم السلام، بل يجوز أن ينتهي الحال إلى أنّ الحق لا يُعرَف إلاّ من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلاّ من أقوالهم[١٨٩].

كما أنّ الشريف المرتضى يؤكد على عدم جواز الصغائر على الأئمّة عليهم السلام ـ قبل الإمامة وبعدها ـ قياساً على عدم جوازها على الأنبياء عليهم السلام[١٩٠].

وبذلك يتبيّن أنّ ما ذهب إليه المرتضى وبقية الإمامية يؤكد الأمر الذي استدلوا به في كل مباحث الإمامة السابقة، من أنّ الإمامة منصب إلهي كالنبوة[١٩١]، لا يتسنى لأحد من البشر اختيار الإمام حسب ما يميل إليه طبعه، وتنحاز إليه عصبيته، طالما عُلِم أنّ وظيفة الإمام وظيفة دينية بحتة، تنبئ عن مسؤوليات جسام لا يتحمّلها إلاّ هو، إذ تتجسّد هذه المسؤولية في كونه الشخص الوحيد المقتدى به في العمل على وفق الشريعة.

إلاّ أنّ المعتزلة ترى أنّ مهام الإمام لا تتطلّب عصمته، مستندين في ذلك إلى مساواته بالأمير، وجواز الخطأ عليه وعلى رعيته(١٩٢). بيد أنّ الشريف المرتضى لا يسلّم بذلك، باعتبار أنّ الأمير ـ عنده ـ لمّا لم يكن معصوماً، وشارك رعيته في علة الحاجة إلى الإمامة والسياسة، قضينا بحاجته إلى إمام(١٩٣).

كما يكشف المعتزلة عن تصوّر آخر لهم عن هذا الأمر عندما قالوا: إنّ الإمام عندنا يأخذ على يده الصالحون والعلماء، ينبهونه على غلطه، ويردّونه عن باطله(١٩٤)، وذلك ما يرفضه المرتضى؛ لأنه يرى أنه لابد من مزيّة ثابتة بين الإمام ورعيته في باب الطاعة والأخذ على اليد... فالمعلوم أنّ المزيّة لو ارتفعت... لكان فساداً مستحيلاً لا يخفى على عاقل بطلانه(١٩٥).

والظاهر مما تقدّم أن الشريف المرتضى أراد الإشارة إلى أنّ علّة الحاجة إلى الإمام طريقها عدم عصمة المكلفين، فلو ادّعى أحد عصمتهم لانتفت الحاجة إليه، كما أنّ عدم عصمته تستدعي وجود إمام آخر للإمام السابق، يبيّن له الصحيح من الخطأ، وهذا ما يؤدي إلى التسلسل الذي تقول الإمامية ببطلانه.

وعلى أساس ما تقدّم يتعرّض المرتضى لشُبه القائلين بوقوع الذنب والخطأ من الأئمّة عليهم السلام والإجابة عليها بما يتضمن عصمتهم، فهو يقول:(واعتمدنا في ذلك على دليل عقلي لا يدخله احتمال ولا تأويل، فمتى ورد عن أحدهم عليهم السلام فِعل له ظاهر الذنب وجب أن نصرفه عن ظاهره، ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقلي فيهم)(١٩٦).

ففي مقام تعرّضه لعصمة الإمام علي عليه السلام يرى الشريف المرتضى أنه إذا ثبت أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إمام، فقد ثبت بالدليل القطعي أنه معصوم من الخطأ والزلل، فلابد من حمل جميع أفعاله على جهات الحُسن ونفي القبح عن كل واحد منها، وما كان منها له ظاهر يقتضي علمنا في الجملة أنه على غير ظاهره(١٩٧).

وهناك عدة شُبه تعرّض المرتضى لذكرها حسب ما أفاد بها قائلوها، نذكر منها[١٩٨] هنا ما أفاده النّظام المعتزلي، الذي يرى تفرّد الإمام علي عليه السلام ببعض الأحكام، ومخالفته لمن سواه، منها: بيع أمهات الأولاد، وقطع يد السارق من أصول الأصابع، وجهره بتسمية الرجال في القنوت، ودفع السارق إلى الشهود، وقبول شهادة الصبيان، وإحراقه اللوطي[١٩٩].

هنا يرى الشريف المرتضى أنّ قسماً مما ذكره النّظام قد استند فيه الإمام علي عليه السلام إلى كتاب الله، وقسماً آخر إلى ما قد سبقه عليه السلام إلى قوله وفِعله مَن سبقه، ومنهم رسول الله صلى الله عليه وآله والخلفاء الثلاثة السابقون له وبعض الصحابة، والقسم الأخير استند فيه إلى العقل.

أما القسم الذي استند فيه الإمام علي عليه السلام إلى كتاب الله تعالى فهو:

بيع أمهات الأولاد. إذ أنه لم يسر فيهن إلاّ بنص الكتاب وظاهره، قال تعالى: **﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ * إِلاَّ عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغى وَراءَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ العادُونَ﴾**[٢٠٠]،[٢٠١].

قطع يد السارق من أصول الأصابع. الذي استند فيه الإمام علي عليه السلام على آيات، منها قوله تعالى: **﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾**[٢٠٢]، ومعلوم أنهن ما قطّعن أيديهن إلى الزند أو الكتف[٢٠٣].

أمّا الذي سبقه عليه السلام إليه الرسول صلى الله عليه وآله والخلفاء وبعض الصحابة (رض). فما سبقه عليه السلام إليه الرسول صلى الله عليه وآله الجهر بتسمية الرجال، حيث تظاهرت الرواية بأنه صلى الله عليه وآله كان يلعن قوماً من أعدائه بأسمائهم[٢٠٤].

أمّا ما سبقه إليه الخلفاء الثلاثة من فِعل فهو شهادة الصبي بعد كبره، والعبد بعد عتقه، والنصراني بعد إسلامه وهو قول جماعة من المتأخرين كالثوري (ت١٦١هـ) وأبي حنيفة[٢٠٥] (ت١٥٠هـ)، وكذلك إحراقه اللوطي: حيث روي أنّ أبابكر أوتي

برجل ينكح فأمر به فضُربت عنقه، ثم أمر به فأُحرِق، ولعلّ أمير المؤمنين عليه السلام ـ كما يرى المرتضى ـ أحرقه بالنار بعد القتل بالسيف كما فعل أبوبكر(٢٠٦).

أمّا القسم الأخير الذي استند فيه الإمام عليه السلام إلى العقل أو إلى رأيه، مثل دفع السارق إلى الشهود، إذ يرى المرتضى أنّ في هذا استظهار عليهم ـ على الشهود ـ وتهيُّبٌ لهم من أن يكذبوا فيعظم عليهم تولّي ذلك ومباشرته بنفوسهم، وهذا نهاية الحزم والاحتياط في الدين(٢٠٧).

والشريف المرتضى حينما يؤكد عصمة الإمام علي عليه السلام ـ من خلال التأويل المستند للأدلة العقلية ـ يوضّح للمتتبع جملة حقائق تعضّد مدّعاه، منها: شهادة النبي صلى الله عليه وآله بأنه عليه السلام أقضى الأمة، وأنّ الحق معه كيف ما دار(٢٠٨)، وأنّ هناك كثيراً من الصحابة ممن تفرّد بأحكام وفتاوى، وما عُدّ مذهبه خروجاً على الإجماع(٢٠٩)، وأنه لو ثبت ما ادّعاه النّظام من تفرّده عليه السلام بالأحكام لكان بنو أمية والمتقرّبون إليهم أسبق من النّظام زماناً، ولَمَا تركوا ذلك حتى يستدركه النّظام بعد السنين الطويلة(٢١٠).

وعليه فالمتبادر مما تقدّم أنّ الإمام لم يذهب إلى ما ذهب إليه إلاّ عن خبرة ويقين. أمّا كيفية عصمة الإمام علي عليه السلام في حياة النبي صلى الله عليه وآله وكذلك عصمة ولديه الحسن والحسين عليهما السلام في حياة الإمام علي عليه السلام وما قد يثيره من القول بأنّ ذلك يؤدي إلى التسلسل، فالشريف المرتضى لم يغفل هذا الجانب، حين قال: (إنما منعنا حاجة المعصوم إلى إمام يكون له لطفاً في تجنب القبيح وفعل الواجب، ولم نمنع حاجته إليه من غير هذا الوجه... فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمنع من استغناء أمير المؤمنين عليه السلام بعصمته في حال حياة النبي صلى الله عليه وآله عنه، وإن لم يكن مستغنياً عنه في غير ذلك من تعليم وتوقيف، وكذلك القول في الحسن والحسين)(٢١١).

أمّا وجه مسالمة الإمام الحسن عليه السلام لمعاوية، وما قيل من أنّه عليه السلام خلع نفسه من الإمامة والبيعة لمعاوية، فالمرتضى لا يسلّم بصحة ذلك؛ لاعتقاده بأنّ الإمامة بعد

حصولها للإمام لا تخرج عنه... ولو كان خلعه مؤثراً لكان إنما يؤثّر إذا وقع اختياراً، وهو ما لم يحصل ـ كما يقول ـ فأمّا مع الإلجاء والإكراه فلا تأثير له لو كان مؤثّراً في موضع من المواضع(٢١٢).

كما يرى الشريف المرتضى أنّ الإمام الحسن عليه السلام لم يسلّم الأمر لمعاوية، بل كفّ عن المحاربة والمغالبة؛ لِفقد الأعوان وتلافي الفتنة(٢١٣). أمّا بيعته عليه السلام لمعاوية فكانت من باب الصفقة وإظهار الرضا والكف عن المنازعة، ولم يرد بها الرضا وطيب النفس، باعتبار أنّ الحال شاهدة على خلاف ذلك(٢١٤).

أمّا خروج الإمام الحسين عليه السلام ـ مع قلة أصحابه ـ فالمرتضى يرى أنّ(الإمام متى غلب على ظنه أنه يصل إلى حقه والقيام بما فُوّض إليه بضروب من الفعل، وجب عليه ذلك، وإن كان فيه مشقة يُتَحمَّلُ مثلُها تحمّلها ٢١٥، فالضرورة دعت إليها، وأنّ الدين والحزم ما اقتضى في تلك الحال إلاّ ما فعلَه عليه السلام)(٢١٦).

أمّا مخالفة ظنه لجميع من أشار عليه بعدم الخروج، ومنهم ابن عباس (ت٦٩هـ) فيرى الشريف المرتضى أنّ الظنون إنما تغلب بحسب الأمارات، وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر(٢١٧).

أما فيما يخص قبول الإمام الرضا عليه السلام ولاية العهد، وما قيل من أنها جهة لا يستحق الإمامة منها، فالمرتضى يرى أن(صاحب الحق له أن يتوصل إليه من كل جهة وبكل سبب، لا سيما إذا كان يتعلّق بذلك الحق تكليف عليه، فإنه يصير واجباً عليه التوصل والتمحّل)(٢١٨). كما يرى أنّ (التصرف في الإمامة مما يستحقه الإمام الرضا عليه السلام بالنص من آبائه عليهم السلام، فإذا دُفع عن ذلك وجُعل إليه من وجه آخر أن يتصرّف فيه، وجب عليه أن يجيب إلى ذلك الوجه ليصل منه إلى حقه)(٢١٩).

والشريف المرتضى يهدف من وراء ذلك إلى بيان حقيقة مؤداها أنّ الإمام ـ كل إمام ـ تقع عليه مسؤوليات شرعية، مثل بيان أمور الشريعة، واجتماعية مثل تنظيم



العلاقات الاجتماعية على أساس من الأمن والنظام، وسياسية مثل تدبير شؤون الدولة الإسلامية في شتى أصقاعها. فإذا ما علِمنا أنّ الإمام مكلّف بكل ما تقدّم تكليفاً شرعياً، يتطلّب منه الوصول إلى ذلك بكل وسيلة، توصّلنا إلى حقيقة أُخرى مفادها أنّ الإمامة منصب حساس، وأنّ صاحبها لابد من تحمّله عناء المسير بكل صبر وأناة، مقرونة بالعقل الراجح، هذا ما أراد أن يوضّحه المرتضى.

غير أنّ هناك جانباً آخر أهم من الجانب الذي عالجه، وهو أنه ربما يُتَخيَّل أنّ الإمام الرضا عليه السلام ـ بقبوله ولاية العهد ـ قد أمضى سلطة المأمون العباسي، إلاّ أنه يجاب عليه بأنّ الإمام لم يقبل هذا العهد على نحو يكون فيه إمضاءً لسلطة المأمون. إذ شرَط الإمام عليه أن لا يدخل في أي شأن من شؤون الدولة: لا يعزل ولا ينصب، ولا يدخل في جمعة أو جماعة، ولا يحكم ولا يقضي[٢٢٠]؛ لأنّ ذلك كله كان فيه إمضاءٌ ضمني لسلطة المأمون، والشاهد على ذلك اعتراف المأمون حينما أراد أن يطلب من الإمام الخروج لصلاة العيد، بأن ليس له ـ للمأمون ـ أن يطلب من الإمام ذلك حسبما ورد في شروط العهد، وكما يشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام للمأمون: إن كانت الخلافة لك، فليس لك أن تعطيها لغيرك، وإن لم تكن لك، فليس لك أن تهب ما ليس لك[٢٢١]. مما يعني أنّ الإمام عليه السلام قد أكد أنه ليس للمأمون أن ينصّب خليفة على الأمة. وأنّه عليه السلام أُرغِم على دخول هذا العهد.

ولو تأملنا معظم ما صدر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ من الآراء والأفعال التي يعتقد النافون أنها مؤاخذات ـ لوجدناها تنحصر في أمرين:

الأول: شعورهم عليهم السلام بأنّ الأمر يتطلب التحدي وإراقة الدماء، مما يشعر بالخلاف المؤدي إلى الفساد، وفي ذلك تفكيك عرى المسلمين، وتعريض الدين للهدم من الأساس، وزرع بذور الفرقة... وكل ما تقدّم من الحديث يتضمن هذا الأمر.

الثاني: أخذهم بمبدأ التقية، التي عرّفها الشيخ المفيد بأنها: هي كتمان الحق

وستر الاعتقاد، ومكاتمة المخالفين، وترك مضاهرتهم، بما يعقب ضرراً في الدنيا والدين(٢٢٢).

وعلى هذا الأساس فالإمامية ـ ومنهم المرتضى ـ يجيزون التقية على الإمام دون النبي؛ لأنّ النبي لا يجوز أن يكتم ما أُرسل به خوفاً من القتل؛ لأنه يعلم أنّ الله لم يبعثه للأداء إلاّ وهو عاصم له من القتل، حتى يقع الأداء والتبليغ، وإلاّ كان نقضاً للغرض(٢٢٣). أمّا جوازها على الإمام، فهي ليست مطلقة، إذ إنّ الإمام لا يجوز أن يتقي فيما لا يُعلَم إلّا من جهته، ولا طريق إليه إلاّ من ناحية قوله، وإنما تجوز عليه التقية فيما قد بان بالحجج والبينات، ونُصبت عليه الدلالات حتى لا تكون فتياه مُزيلة لطريق إصابة للحق وموقع للشبهة(٢٢٤).

ومن هذا المنطلق يعتقد الإماميـة أنّ الآراء والأفعال ـ التي صدرت عن أئمتهم عليهم السلام والتي يعتقد النافون لعصمتهم أنها مؤاخذات ـ محمولة على التقية، ومنهم الأئمّة علي والحسن والحسين وعلي بن موسى الرضا عليهم السلام، ذلك أنّ قلة الأعوان وفقد الناصر وكثرة المناوئين تضطرّهم إلى التقية، إلّا انّ توفر الأعوان والإحساس بالظهور على الخصم لا يجعل الإمام مضطراً للتقية، بدليل ما ذكره الشريف المرتضى من قول الرسول صلى الله عليه وآله للإمام علي عليه السلام: يا علي إن وجدتَ فئة تقاتل بهم فاطلب حقك ٢٢٥. ولذا فالتقية لم تسغ له في صفين والجمل؛ لوجود الألوف من الأنصار والأعوان المستبصرين الذين يثق بمناصحتهم ونصرتهم(٢٢٦).

وهكذا الأمر نفسه مع الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية عندما كفّ الإمام الحسن عليه السلام عن المحاربة والمغالبة لفقدان الأعوان وتلافي الفتنة. وكذا ما حصل للإمام الرضا عليه السلام مع المأمون، إذ يرى المرتضى أنّ إجابته عليه السلام إلى ولاية العهد للمأمون كانت من باب التقية والخوف على النفس، وأنه لم يؤثِر الإمتناع على مَن ألزمه ذلك وحمله عليه، فيفضي الأمر إلى المباينة والمجاهرة، والحال لا يقتضيها(٢٢٧).

نعم هناك مواقف لا تحتمل التقية ـ سبقت الإشارة إليها ـ وهي عدم جواز التقية على الإمام في أمور الشريعة التي لم تتضح بعد، إذ إنّ ذلك يستدعي من الإمام بيان تلك الأُمور طالما كان هو المبيِّن لأمور الشرع والكاشف عن غامضه، حتى لو أدى ذلك إلى الاستشهاد، وهذا ما حصل للإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام (ت٢٢٩هـ) حينما طلب إليه المعتصم(ت ٢٢٠هـ) الإدلاء بالحكم الشرعي الخاص بتحديد الموضع الواجب قطع يد السارق منه[٢٢٨].

وبعد فلو تأملنا التأويل العقلي الذي أفاده الشريف المرتضى بعدم وقوع الذنوب ـ كبيرها وصغيرها ـ من الأئمّة عليهم السلام، فإنّا نجد ما يؤيد ذلك من الآيات والمرويات التي استدل بها المرتضى نفسه وبقية الإمامية على عصمة الأئمّة عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّما يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[٢٢٩]. إذ يكمن وجه الاستدلال بها في أنّ لفظ الآية يقتضي اختصاص أهل البيت عليهم السلام بما ليس لغيرهم من خلال كلمة(إنما) كقولنا: إنما الجواد حاتم٢٣٠. وهذا يدل على الحصر والاختصاص، مضافاً إلى ذلك فإنّ إرادة الله تعالى يستحيل فيها تخلُّف المراد عن الإرادة، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٢٣١]. كما أنّ الآية تقتضي مدح مَن تناولَته، وتشريف وتعظيمه، بدلالة ما روي من أنّ النبي صلى الله عليه وآله لمّا جلّل علياً وفاطمة والحسن والحسين بالكساء، وقال: اللهم إنّ هؤلاء أهل بيتي فأذهِب عنهم الرّجسَ وطهِّرهُم تطهيراً، فنزلت الآية[٢٣٢].

ويستدلّ على عصمة الأئمّة عليهم السلام مما روي عنهم عليهم السلام أنفسهم، كقول الإمام علي بن الحسين عليه السلام: «الإمام منّا لا يكون إلاّ معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة فيُعرَف بها، فلذلك لا يكون إلاّ معصوماً»[٢٣٣]. وقد سئل هشام بن الحكم، ما معنى قولكم: إنّ الإمام لا يكون إلاّ معصوماً؟ قال: سألتُ الإمام الصادق عليه السلام عن ذلك فقال: المعصوم هو الممتنع بالله عن المحارم[٢٣٤].

مما تقدّم نخلص إلى نتيجة مؤداها أنّ ما يراه الشريف المرتضى وبقية الإمامية من القول بعصمة الإمام، هو من الشروط اللازمة لخليفة النبي صلى الله عليه وآله وإمام الأمة، وإنما اشترطوا العصمة له باعتباره نائباً عنه في حفظ الشريعة والمحافظة على كيانها، وللنائب حكم المنوب عنه، فلو لم يكن النائب معصوماً لجاز عليه الخطأ والسهو، ولا يبعد جواز الاشتباه عليه في كليات الشريعة وجزئياتها، وعندها لا يحصل به الوثوق، ولا تطمَئنّ له النفس، فيختل حينئذ نظام الشريعة.

- **ثانياً: أن يكون الإمام أفضل من رعيته:**

يرى الإمامية أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته[٢٣٥]، باعتباره قائدهم وآمرهم وناهيهم، بينما ترى بقية الفرق الإسلامية جواز إمامة المفضول على الفاضل، إلاّ أنهم اختلفوا في ذلك: فالأشعرية ومعظم معتزلة البصرة يعتقدون أنّ ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة[٢٣٦]. أمّا معتزلة بغداد وأبو علي الجبائي وأبو عبدالله البصري والزيدية فيقولون بتفضيل علي عليه السلام على أبي بكر[٢٣٧].

والشريف المرتضى ـ كغيره من الإمامية في هذا الأمر ـ يرى وجوب كون الإمام أفضل من رعيته؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه[٢٣٨].

والإمامية ـ ومنهم المرتضى ـ حينما يشترطون أفضلية الإمام من كل واحد من رعيته، يرون أنّ الأفضلية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يكون الإمام أفضل منهم، بمعنى أكثر ثواباً عند الله[٢٣٩]. يدلّ على ذلك: ثبوت استحقاقه التعظيم والتبجيل، ما لا يستحقه أحد من رعيته[٢٤٠]، والإمام يجب أن يكون معصوماً، وكل من قال إنّه لابد من أن يكون معصوماً، قطع على أنه لابد أن يكون أكثر ثواباً، وليس بين الأمة من يفصل بين القولين[٢٤١].

إلاّ أنّ العصمة إذا ثبتت ـ كما يقول الشيخ الطوسي ـ لا تكون كافية، ولابد مع

ثبوتها من اعتبار التعظيم الذي ينبئ عن كثرة الثواب ويدل عليه[٢٤٢]. وهذا يعني التلازم بين العصمة وانحصار الإمامة بها مطلقاً. قد دلَلنا على أنّ قول الإمام حجة في الشرع، وإذا ثبت ذلك وجب أن يُنفى عنه ما يقدح في ذلك وينفر عنه[٢٤٣].

القسم الآخر: أن يكون الإمام أفضل من رعيته في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه، بدلالة ما تقرر في عقول العقلاء من قبح تقديم المفضول ـ رئيساً وإماماً في شيء ـ بعينه على الفاضل[٢٤٤]. وتأكيداً لما تقدّم يورد المرتضى مثالاً لذلك فيقول:(ألاَ ترى أنه... لا يحسن أن نقدّم رئيساً في الفقه، وهو لا يقوم في علوم الفقه إلاّ بما تقتضيه المختصرات على من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة)[٢٤٥].

لكن القاضي عبدالجبار يقول بجواز كون الباطن بخلاف الظاهر باعتبار أنّ الفضل المطلوب في الإمامة ليس بمشاكل للفضل المطلوب في النبوة[٢٤٦]. إلاّ أنّ الشريف المرتضى يرى أنه إذا ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيته في الظاهر، وجب أن يكون أفضل منهم في الباطن؛ لأنه لا يخالفهم في الباطن بأن يكون غير فاعل في باطنه ما يجب فعله، ودلالة عصمته تؤمننا من ذلك[٢٤٧].

كما يصرح القاضي عبد الجبار بأنّ أصحابه يجيزون أن يكون الرسول مفضولاً، وأن يكون مساوياً لغيره في الفضل، واعتمادهم على السمع في كونه أفضل بعد أن يصير رسولاً؛ إذ لولا السمع لجوزوا أن لا يكون هو الأفضل ، وعلى ذلك يقيسون حال الإمام[٢٤٨].

والواقع أنّ المتبادر للأذهان أنه يمتنع أن يكون في زمن النبي مَن يساويه في شرائط النبوة، والوجه في هذا المنع، أنه لو جاز ما منعنا منه الأمر لوجب في ذلك المساوي للرسول أحد أمرين: إمّا أن يكون رعية لمن هو مساوٍ له، أو خارجاً عن رعيته، ومستثنى به عليه، وليس يجوز أن يكون رعية لمن يساويه، كما لا يجوز أن يكون رعية لمن يفضله، وقبح أحد الأمرين كقبح الآخر، وليس يجوز أن يكون خارجاً عن

رعيته؛ لأنّا قد علمنا أنّ النبي بُعث إلى سائر المكلفين، وأنّ أحداً منهم لا يخرج عن الرعية.

بقي أن نشير إلى أنّ الشريف المرتضى يتفق مع القاضي عبد الجبار في جواز ولاية المفضول ـ في باب الإمارة فقط ـ في غير ما كان الفاضل فيه فاضلاً(٢٤٩). إذ يستشهد المرتضى بما ذكره القاضي من أنه صلى الله عليه وآله ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد على أبي بكر وعمر، معللاً ذلك بقوله: ولو ثبت أنّ أبا بكر وعمر كانا أفضل من عمرو بن العاص وخالد بن الوليد ـ في حال ولايتهما عليهما في الدين وكثرة الثواب ـ لم يمنع ذلك من أن يولّيا في إمرة الحرب وسياسة الجيش(٢٥٠).

- **ثالثاً: أن يكون عالماً:**

اجتمعت كلمة الإمامية على وجوب كون الإمام عالماً بجميع ما إليه الحكم فيه(٢٥١)، بينما لا ترى بقية الفرق الإسلامية وجوب ذلك(٢٥٢).

ويبدو أنّ ما ذهبت إليه الإمامية يتفق وما ورد على لسان أئمتها عليهم السلام بهذا الخصوص. إذ قال الإمام محمد الباقر عليه السلام (ت١١٤هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾(٢٥٣) قال: إنما نحن الذين يعلمون(٢٥٤)، وقال ولده الإمام جعفر الصادق عليه السلام: إنّا أهل بيت عندنا معاقل العلم وآثار النبوة وعلم الكتاب وفصل ما بين الناس(٢٥٥)، وقال عليه السلام أيضاً: والله لقد أُعطينا علم الأولين والآخرين(٢٥٦).

ولم يشذ الشريف المرتضى عما اتفقت عليه كلمة الإمامية بهذا الشأن(٢٥٧)، وهو إذ يقول بوجوب توفر هذه الصفة في الإمام يعلل ذلك بقوله: «لو لم يكن أعلم الناس لم يؤمَن عليه تقلّب الأحكام والحدود، وتختلف عليه القضايا المشكلة، فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها»(٢٥٨). ويستدل الشريف المرتضى على وجوب أعلمية الإمام بجميع الأحكام بأدلة منها:

١. إنّ الإمام إمام في سائر الدين، ومتولٍّ للحكم في جميعه: جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالماً بجميع الأحكام وهذه صفته؛ لأنّ من المتقرر عند العقلاء قبح استكفاء الأمر وتوليته مَن لا يعلمه[٢٥٩].

والمرتضى حينما يرى أنّ الإمام إمام في سائر الدين، يؤكد جانباً مهماً حينما يقول:(ولو جاز أن يكون إماماً في بعض من الدين دون بعض، لم يجب عندنا أن يكون عالمِاً بالبعض الذي هو ليس إماماً فيه)[٢٦٠].

٢. إنّ الإمام قد ثبت كونه حجة في الدين، وحافظاً للشرع، فلو جوزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لَقدَح ذلك في كونه حجة من جهتين[٢٦١]:

إحداهما: إنّا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر الدين، ولم يكن عالمِاً به، مما اتفق للأمة كتمانه والإعراض عن نقله وأدائه... وإذا كنّا نفزع ـ فيما يجوز عليها من الكتمان ـ إلى بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتى جوزنا على الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام، ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا.

الأُخرى: أنّ تجويز ذهاب بعض الدين عنه، وإشكال بعض الأحكام عليه منفر عن قبول قوله والانقياد إليه.

وجوب الاقتداء به في الدين[٢٦٢]. إذ يرى الشريف المرتضى أنه ليس يصح الإقتداء في الشيء بمن لا يعلمه، كما يشير إلى تساؤل مهم قد يصدر من مخالفيه، مع الإجابة عليه إجابة يتبين من خلالها صحة الخطوات الاستنتاجية عند المرتضى، إذ قال: «وليس للمخالف أن يقول: إنّا نقتدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه؛ لأنّا قد بيّنا أنه إمام في جميع الدين، وأنّ ثبوت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدىً به في الكل»[٢٦٣].

على أنّ هناك أمراً مهمّاً يشير الشريف المرتضى إليه، وهو: أنّ صفة الأعلمية للإمام لا تجري مجرى العصمة؛ لأنّ تلك يجب أن يكون الإمام عليها في العقل وقبل

الشرع وبعده، غير إنّا وإن لم نجعل كونه عالِماً بجميع الأحكام من الشروط العقلية في الإمامة، فإنّا بعد العبادة بالشرائع، وثبوت كون الإمام إماماً في جميع الدين، نعلم بدليل العقل وقياسه أنه لابد من أن يكون عالِماً بجميع الأحكام من الوجوه التي ذكرناها(٢٦٤)، أي الأدلة الثلاثة السابقة.

والقائلون بعدم وجوب أعلمية الإمام بجميع الأحكام ـ كالمعتزلة مثلاً ـ يوردون حججاً يستندون عليها فيما يذهبون إليه، فهم يعتقدون أنّ قول الإمامية بوجوب علم الإمام بالجميع يلزم منه أن يعلم كل ما يتصل بالأحكام: من القيم والأروش وما يتصل بالصناعات(٢٦٥)، كما يلزم منه أن يكون الإمام أفضل حالاً من العلم بالرسول صلى الله عليه وآله (٢٦٦).

إلاّ أنّ الشريف المرتضى في رده على ذلك يرى أنّ وجوب كون الإمام عالِماً بالأحكام من كان رئيساً فيها، وحاكماً في جميعها، ومتقدماً على الناس كلهم في عامتها، ولم يوجب أن يكون عالِماً بما لا تعلُّق له بالأحكام الشرعية(٢٦٧). وعلى أساس ما تقدّم يصرّح الشريف المرتضى بأنّ العلم بالصناعات والمهن ليس الإمام رئيساً في شيء منها ولا مقدّماً فيها، ولو كان رئيساً في الصنائع لوجب أن يكون عالِماً بها(٢٦٨). لكن المرتضى يرى جواز رجوع الإمام إلى أهل الخبرة عند وقوع المتاجرات من أرباب الصنائع والترافع فيها إليه، ومتى اختلفت أقوالهم رجع إلى قول أعدلهم(٢٦٩). وبذلك يخالف المرتضى أستاذه الشيخ المفيد الذي يرى معرفة الأئمّة عليهم السلام بجميع الصناعات(٢٧٠)، بينما وافق الشيخ الطوسي أستاذه المرتضى فيما يراه(٢٧١).

أما علم الإمام بالقيم والأروش فالمرتضى يستند في ذلك إلى ما صرّح به متكلمو الإمامية ومحدّثوهم، الذين قالوا: إنّ الإمام يعلم أروش الجنايات بالنص من الله(٢٧٢).

أمّا ما قيل من لزوم زيادة علم الإمام على الرسول صلى الله عليه وآله ـ في حالة علم الإمام

بجميع الأحكام ـ فذلك لا يُعقَل ولا تقول به أي فرقة من فرق الإسلام طالما علمنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله مبلّغ لأحكام الشريعة، والإمام حافظ لتلك الأحكام، وهو ما يشير إليه المرتضى بقوله:(والإمام لا يكون عالِمًا بشيء من الأحكام إلاّ من جهة الرسول، وأخذ ذلك من جهته صلى الله عليه وآله (٢٧٣).

وهناك نقطة مهمة حقاً يحاول الشريف المرتضى إيضاحها،وهي: أنّ الإمام قبل حال إمامته لم يكن عالماً بالأحكام، كما أنّ النبي لم يكن عالِمًا بالأحكام قبل نزول الوحي(٢٧٤). أمّا بعد استقرار إمامته فلا يصح أن يذهب عنه العلم بشيء من الأحكام(٢٧٥).

وإذا كان ما ادّعاه المعتزلة من أنّ القول بعلم الإمام بجميع الأحكام يلزم منه زيادة علمه على الرسول صلى الله عليه وآله، فإنّ القاضي عبد الجبار ادعى صدور ذلك القول من الشيعة فعلاً، مضيفاً له أنهم قالوا بزيادة الإمام على الرسول في العصمة(٢٧٦).

والواقع أني لم أجد ـ في حدود استقصائي لمعظم مؤلفات الشيعة الإمامية خلال إعداد هذا البحث ـ مَن يذهب إلى ذلك، ثم إنهم كيف يقولون ذلك وهم إذا أفرغوا وسعهم وبلغوا غايتهم انتهوا بالإمام إلى العصمة والكمال والفضل والعلم إلى مرتبة النبي، وكانت تلك عندهم الغاية القصوى(٢٧٧).

ومما استدل به المعتزلة على عدم وجوب أعلمية الإمام بجميع الأحكام، هو ما ادّعوه من رجوع الإمام علي عليه السلام إلى رأي الصحابة في إقامة الحدود(٢٧٨)، وما ثبت عنه ـ على حد تعبيرهم ـ أنه كان يجتهد فيرجع من رأي إلى رأي (٢٧٩)، مما يتعارض مع القول بوجوب أعلمية الإمام بجميع الأحكام.

والشريف المرتضى ـ في هذا المقام ـ ينفي صدور ذلك من الإمام علي عليه السلام، ويشير إلى أنّ المعلوم الظاهر أنّ الصحابة كانوا يرجعون إليه ويستفتونه في المعضلات، ويقول عمر بن الخطاب: لا عشتُ لمعضلة لا يكون لها أبو حسن(٢٨٠).



والوقع أنّ ما أورده المرتضى تؤكد حوادث ذكرها أغلب المؤرخين، يظهر منها أنّ معظم الصحابة كانوا يستشيرون الإمام علياً عليه السلام في أكثر من مناسبة، مما يظهر عدم دقة ما ذكره القاضي عبد الجبار ـ من رجوعه عليه السلام إليهم ـ منها: حينما سئل أبو بكر عن حكم رجل ينكح كما تنكح المرأة، فرجع إلى علي عليه السلام فأفتاه بإحراقه بالنار[٢٨١]، ومنها استشارته ـ أبو بكر ـ للإمام علي عليه السلام في غزو الروم، فأشار عليه بأن يفعل[٢٨٢].

وبذلك يتبين أنّ مسألة رجوع الصحابة إلى علي عليه السلام ـ في شؤون الدين والدنيا ـ أمر ثابت، استناداً لِما تقدّم، ولِما ثبت من خلال الروايات الواردة عن الرسول صلى الله عليه وآله في حقه عليه السلام التي استعرضناها في مبحث الإمامة.

● **رابعاً: أن يكون من قريش:**

يرى الشيعة ـ عموماً ـ وجوب هذه الصفة، إلاّ أنهم يحددون ذلك في بني هاشم حصراً، ومع ذلك فقد اختلفوا في أيّ بيت من بيوت بني هاشم: فالراوندية ترى أنها في العباس بن عبد المطلب وولده[٢٨٣]، في حين يرى الإمامية والزيدية وغيرهما أنها في علي وولده[٢٨٤] عليهم السلام، أما بقية الفرق الإسلامية فقد اختلفت في هذه الصفة: فبعضهم يشترطها، مثل بعض المعتزلة كالجبائيَّين[٢٨٥] ومعظم الأشعرية وأكثر أهل السنة[٢٨٦]، أمّا بعضهم الآخر فلا يشترطها، ومنهم الخوارج وبعض المعتزلة[٢٨٧] وبعض الأشعرية وبعض أهل السنة[٢٨٨].

والقائلون باشتراط النسب القرشي ـ ومنهم بعض المعتزلة ـ يذكرون أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: (الأئمّة من قريش، وإنّ هذا الأمر لا يصلح إلاّ في هذا الحي من قريش) مصرّحين بأنّ أحداً لم ينكره في تلك الحال[٢٨٩].

إلاّ أنّ الشريف المرتضى يضعّف أن يكون هذا النص ـ الأئمّة من قريش ـ وارداً

على لسان النبي صلى الله عليه وآله استناداً لِما قاله أبو بكر عند موته: (ليتني كنت سألتُ رسول الله عن ثلاثة أشياء ـ ذكر من جملتها ـ ليتني كنتُ سألتُه هل للأنصار في هذا المقام حق)[٢٩٠]. كما يرى المرتضى أنّ العقد لأبي بكر والبيعة له لا يدلاّن على العمل بالخبر؛ لأنّ مَن أجاز الإمامة في غير قريش لا يمنعها في قريش، فكيف يكون العقد لقريش عملاً بالخبر[٢٩١]، وعليه فإنّ الخبر الذي يتضمن حصر الإمامة في قريش لا أصل له كما يرى المرتضى[٢٩٢].

هكذا أفاد المرتضى، ولكن الإنصاف أن يقال أنّ رفض الحديث لا يسنده جهل أبي بكر بصدوره عن النبي صلى الله عليه وآله، إذ غير معروف عن أبي بكر أنه يكثر من رواية الحديث.

أمّا فيما يخص النص الثاني ـ إنّ هذا الأمر لا يصلح إلاّ في هذا الحي من قريش ـ فيرى المرتضى أنّ هذا اللفظ إنما حكاه أبو بكر عن نفسه، ولم يسنده إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وأنه قال ـ أبو بكر ـ إنّ العرب لن تعرف هذا الأمر إلاّ لهذا الحي من قريش[٢٩٣].

ومما يؤيد ما أفاده الشريف المرتضى آنفاً، ما ذهب إليه الجاحظ من صدور ذلك القول فعلاً عن أبي بكر؛ معللاً ذلك بقوله: (ولكن أبا بكر خطب على قومٍ كانوا يرون للحسب قدراً، وللقرابة سبباً، فآتاهم مِن مأتاهم، وأخذهم من أقرب مآخذهم، واحتج عليهم بالذي هو عندهم، ليكون أقطع للشغب، وأسرع للقبول...فكأنّ أبا بكر إنما قال: فإن كان الأمر معشر الأنصار إنما يُستحَق بالحسب، ويُستوجَب بالقرابة، فقريش أكرم منكم حسباً، وأقرب منكم قرابة)[٢٩٤].

وهناك احتجاجات أُخرى أوردها القائلون باشتراط النسب القرشي، يدعمون من خلالها ما ذهبوا إليه، مع ردّ المرتضى عليها ٢٩٥، ورعاية لمنهج البحث اكتفيتُ بهذا القدر من العرض.

إنّ العصمة والعلم هما الأساس عند الإمامية، أمّا النسب وما عداه من

الصفات، فهي تتماشى مع من لم يشترط هذين الشرطين، وإلّا فنحن نعلم أنّ الإسلام لا يرى للنسب في مقبل التقوى كرامة، ونرى الإمامية قالوا بإمامة الحجة ـ المهدي المنتظر عليه السلام ـ وهو دون سن البلوغ.

خامساً: أن يكون أشجع من رعيته:

ظهر من خلال استعراض آراء الفرق الإسلامية في صفات الإمام، أنّ معظمها تشير إلى ضرورة توفر هذه الصفة، بيد أنهم لا يشترطون تميز الإمام بالأشجعية عن رعيته، بل هو عندهم كعامتهم(٢٩٦)، باستثناء الإمامية(٢٩٧).

ويعلل الشريف المرتضى وجه وجوب الأشجعية بقوله: (وإذا لم يكن أشجع الناس سقطت إمامته؛ لأنه في الحرب فئة المسلمين. فلو فرّ لدخل فيمن قال الله عنه: ﴿**وَمَنْ يُوَلِّـهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلى فِئَةٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ**﴾(٢٩٨)، (٢٩٩). وهذا ما يراه الشيخ الطوسي(٣٠٠) أيضاً.

والذي أراه أنّ تعليل الشريف المرتضى المتقدّم غير كافٍ، فإنه إنما يثبت لزوم الأشجعية في حالة ابتلاء الإمام ورعيته بالجهاد والقتال، وينفي الحاجة إليها مع عدم ابتلائه، مما يعني لو فرض تسلط الإسلام على البسيطة وخضوع البشرية جمعاء للدين الإسلامي ـ بأن حقق الله ما بشّر وأنجز وعده لقوله تعالى: ﴿**لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْـمُشْرِكُونَ**﴾(٣٠١) ففُقِدت الحاجة إلى القتال ـ أمكن أن يكون مَن في الرعية أشجع من الإمام.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ الشجاعة صفة كمال يحتاج إليها كل عاقل في جميع مجالات الحياة؛ لأنّ الشجاعة ليست عبارة عن التهور وعدم الخوف في المهالك ـ كالحرب ونحوه ـ بل هي عبارة عن طاعة قوة الغضب العاقلة في الإقدام على الأُمور الهائلة وعدم اضطرابها بالخوض في ما يقتضيه رأيها(٣٠٢). فالشجاعة تلازم الشجاع في كافة شؤونه، فليكن الشجاع شجاعاً في الحرب وفي محاربة الأنفس، وفي طاعة الله

سبحانه، وكل عمل يقوم به في أي ظرف. فالشجاعة لها مظهر في جميع مجالات الحياة، وفي كافة الأُمور الدينية والدنيوية، فمع فرض لزوم أفضلية الإمامة ينبغي أن يكون أشجع من الجميع؛ لأنّ الشجاعة صفة كمال لا ينبغي أن يتفوق عليه غيره فيها، وإلاّ لزم تقديم المفضول على الفاضل. ولعل عذر الشريف المرتضى وتلميذه الشيخ الطوسي أنّ نظرهما ـ في بيان وجه الأشجعية ـ انصب على جانب من مظاهر الشجاعة، ولذلك اقتصرا على ما رأيناه.

- **سادساً: أن يكون عدلاً:**

مرّ بنا ـ أثناء عرضنا آراء الفرق الإسلامية في صفات الإمام ـ اشتراط بعضهم للعدالة، وعدمه من قبل البعض الآخر.

لقد اشترط الإمامية العصمة، وهي تفوق أرقى مراتب العدالة، فأيّاً كانت العدالة فالعصمة تغطيها، وعليه فالمرتضى ـ كغيره من الإمامية ـ يرى وجوب عدالة الإمام، مستدلاً على ذلك بما استدل به في عصمة الأئمّة وطهارتهم من الذنوب. إذ يقول:(فمن لم يسلك في ذلك ما سلكناه ـ يعني ما سلكه هو في أدلة العصمة والطهارة من الذنوب ـ لم يصل إلى المطلوب منه)(٣٠٣).

والقائلون بعدالة الإمام ـ من غير الإمامية ـ ينطلقون في ذلك من قياسهم عدالته على عدالة الشاهد والحاكم. إذ يقولون:(أمّا الذي يدل على وجوب كونه عدلاً فلأنه قد ثبت أنّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم)(٣٠٤).

والشريف المرتضى يعترض على ذلك، باعتبار أنّ الذي لا خلاف فيه أن لا يكون فاسقاً بفسق يتعلّق بأفعال الجوارح وبما لا يرجع إلى المذاهب والاعتقادات التي يسوغ فيها التأويل، وما عدا ذلك فكل الخلاف فيه(٣٠٥).

وكأنّ المرتضى يريد أن يقول أنه يُكتفى في الشاهد والقاضي ـ في مقام إحراز

العدالة ـ بالتزامه الظاهري بالشريعة وأحكامها، ولا يتوقف ترتيب أحكام الشهادة والقضاء على إحراز استقامة الباطن، بمعنى الأعمال التي تصدر منه ولا يعلمها إلاّ الله. هذا بخلاف الإمام، حسب اقتضاء مذهب الإمامية المشترطين للعصمة، فإنه ينبغي الجزم بأنه لا يخطئ، ولا يتجاوز عن الحدود الشرعية حتى فيما بينه وبين الله، فما يعتبر في الشاهد والقاضي غير ما يعتبر في الإمام. هذا صحيح وتام، غير أنّ البحث عن اعتبار العدالة ـ بأي معنىً فسرت ـ في الإمام بعد اعتبار العصمة، لا نعرف له معنىً محصلاً، وعليه لعل المرتضى أراد أن يتماشى مع سائر المتكلمين في البحث عن اعتبار العدالة في الإمام، وإن كان مستغنىً عنه ـ أي عن مبحث العدالة ـ على مذهبه.

ويرى القاضي عبد الجبار أنّ فسق الإمام إن لم يمنع من الإمامة فيجب تجويز كونه إماماً(٣٠٦)، وإن ظهر منه ما يوجب الحدود(٣٠٧).

والواقع أنّ ذلك نشأ من عدم تقييم منصب الإمامة تقييماً يليق به، فإنّ الإمامة ـ كما تقدّم ـ رئاسة عامة، فلو كان الإمام فاسقاً ومرتكباً لِما يقام عليه الحد لَما كان أهلاً لتولّي ذلك المنصب الخطير، وبالجملة فقد استفدنا في مباحث الإمامة أنها أمانة كبرى تداني في الشرافة أمانة النبوة، فلا ينبغي أن يكون صاحبها فاسقاً أو ظالماً، فإنّ المعاصي نوع ظلم، وقد قال تعالى: ﴿**لا يَنالُ عَهْدِي الظّالِمِينَ**﴾(٣٠٨).

والشريف المرتضى ـ في معرض رده على ما أفاده القاضي عبد الجبار آنفاً ـ يرى أنّ كل من خالف في وجوب عدالة الإمام لم يجوّز كونه متظاهراً بما يوجب الحد على فاعله، وإنما يجوّز أن يكون فاسقاً باعتقاد فاسق حمَلَه سوء التأويل، وفي إشارة إلى توضيح ذلك يقول المرتضى: (إنّ من أجاز ما ذكرناه لا يجيز كون الإمام فاسقاً بما يتعلّق بأفعال الجوارح ويوجب إقامة الحدود، وإنما يُجيز ذلك فيما يرجع إلى الاعتقادات والمذاهب)(٣٠٩).

لكن قول القاضي عبد الجبار المتقدم ـ جواز إمامة الفاسق ـ يتناقض وما ذكره



فيما بعد من أنه قد ثبت بإجماع الصحابة أنّ الإمام يجب أن يُخلَع بحدث يجري مجرى الفسق[٣١٠].

والذي يراه المرتضى أنّ الصحابة لم تجمع على وجوب خلع كل عاصٍ، وإنما اعتقدوا وجوب خلع من أقدم على ما لا شبهة في مثله، ولا انتظام لأمر الإمامة معه، مثل أخذ الأموال وصرفها في غير وجوهها، وليس كل حَدَثٍ يجري هذا المجرى[٣١١]، ويضيف ـ موضحاً ذلك ـ قائلاً: ألاَ ترى أنه ليس لأحد أن يعلل ما أجمعت عليه الصحابة على استحقاق الخلع له من المعاصي بأن يقول: لا علة لذلك إلاّ كونه معصية، فيجب أن أخلع الإمام لكل معصية ،وإن كانت صغيرة، فلذلك ليس لأحد أن يجعل العلة فيما اقتضى الخلع كونه حدثاً[٣١٢].

هذه هي أهم الصفات الرئيسية للإمام، التي استعرضها الشريف المرتضى وبقية الإمامية، مضافاً إلى صفات أُخرى،منها: أن يكون حرّاً، مسلماً، بالغاً، وهي موضع اتفاق بين أغلبية الفرق الإسلامية.

***

نتائج الدراسة

■ **أولاً:**

- عدم دقة ما نُسِب إلى الشريف المرتضى من القول بأنه معتزلي العقيدة[٣١٣]، استناداً إلى الحقائق الآتية التي برزت أثناء مطالعتي مؤلفاته، منها:

- تأكيده على أنّ أصول مذهبه هي عين أصول مذهب الإمامية الاثني عشرية: (التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد)، وهذا يتضح من خلال العناوين



التي تحدّث عنها في مؤلفاته الكلامية، وليس التي اشترطها الخياط المعتزلي: (التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)[٣١٤].

- وحيث ظهر بما تقدّم أنه لم يستكمل شروط انتسابه إليهم، فقد تبيّن عدم دقة ما ادّعاه المرحوم الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، من أنّ الشريف المرتضى معتزلي في الأصول[٣١٥]، وأحد أعلام المعتزلة[٣١٦].
- مخالفته للمعتزلة في مسائل كثيرة، واتفاقه بشأنها مع الإمامية، بل والأشعرية أحياناً، منها:
- الإرادة الإنسانية، حيث يرى المعتزلة أنّ الإنسان خالقٌ أفعاله، بينما يرى الشريف المرتضى ما تراه الإمامية الإثنا عشرية من أنها أمر بين أمرين.
- وجود فرق بين النبي والرسول، إذ أثبته الشريف المرتضى، في حين نفاه المعتزلة.
- تجويزه وقوع المعاجز لغير الأنبياء عليهم السلام ـ كالأئمّة عليهم السلام والصالحين ـ وهذا ما تراه الأشعرية، بخلاف المعتزلة، وكذلك عدم تجويزه السهو على الأنبياء عليهم السلام الذي قالت به المعتزلة.
- الإمامة عنده واجبة على الله عقلاً من باب اللطف، بينما قال المعتزلة: إنّها واجبة على المكلفين سمعاً.
- قوله في الإجماع بوجوب دخول المعصوم في ضمن رأي المجمعين، كي يؤمَن من الغلط والزلل.
- قوله: إنّ طريق إثبات الإمامة هو النص، وأنّ ما نقله الشيعة من أخبار دالة على إمامة عليّ عليه السلام من قِبَل النبي صلى الله عليه وآله تواتَرَ النقلُ بها عن أسلافهم، إلى أن يصل النقل بالنبي صلى الله عليه وآله، كما يرى أنّ الإمامة بالنص الجلي على الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام: أوّلهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن المهدي المنتظر عليه السلام، وهذا ما يرفضه المعتزلة.
- قوله بعصمة الأئمّة عليهم السلام، باعتبارهم حَفَظَة الشرع، وكل ما يُشتَرَط في المبلِّغ ـ بما

فيه العصمة عن الذنب والخطأ ـ يشترط في الحافظ؛ لأنّ وجوده ـ بوصفه إماماً شرعياً ـ هو امتداد للشريعة بعد النبي، بخلاف المعتزلة الذين جوزوا الذنوب عليهم.

- قوله بوجوب أعلمية الإمام بجميع ما إليه الحكم، وهذا ما ترفضه المعتزلة.
- اشتراطه قرشية الإمام، بل هاشميته ـ حصراً ـ في حين أنّ المعتزلة لا يشترطون ذلك.
- قوله ببطلان الإحباط الذي أثبته جمهور المعتزلة.
- استشهاده في أغلب الأحيان بأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، بينما يقتصر استشهاد بعض المعتزلة على أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وبعضٍ مما روي عن الإمام علي عليه السلام فقط.
- مناقشته لرأس الاعتزال القاضي عبد الجبار في مسألة الإمامة، من خلال كتاب (الشافي في الإمامة) ردًّا على ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار في كتابه(المغني في الإمامة) إذ ناقشه فيه مسألة مسألة.
- تشنيعه على بعض مؤلفات الجاحظ، كالعثمانية والرافضة والمروانية، ردّاً على مَن شنَّع على ابن الراوندي، إذ قال: ومَن جمع كتب الجاحظ المذكورة رأى من التضاد واختلاف القول ما يدل على شك عظيم، وإلحادٍ شديد، وقلة تفكّر في الدين(٣١٧).
- من هنا فالمرتضى لم يكن معتزلياً، ولا رأساً في الاعتزال، على ما يراه الخطيب البغدادي، ولا مَيل أو تظاهُر في الاعتزال، على ما ذهب إليه ابن الجوزي، ولا جعَل التشيع منحىً من مناحي الاعتزال، على ما ادّعاه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين(٣١٨).

■ ثانياً:

- سلك الشريف المرتضى منهج التأويل العقلي في معظم المسائل الكلامية، فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول، يرى المرتضى وجوب



صرفه عن ظاهره، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، وكأنّ المرتضى يشترط لصحة التأويل شرطين أساسيَّين:

- الأول: أن لا يستقيم المعنى الحقيقي لو بقي على الظاهر، كما هو.
- الثاني: أن يكون بين المعنى الظاهر والمعنى الذي يؤوَّل به اللفظ مناسبة وموافقة.

■ ثالثاً:

- اختلف الشريف المرتضى مع أستاذه الشيخ المفيد، في مسألة (علم الأئمّة عليهم السلام بالصناعات)، إذ نفاه الشريف المرتضى، وقال به الشيخ المفيد.

■ رابعاً:

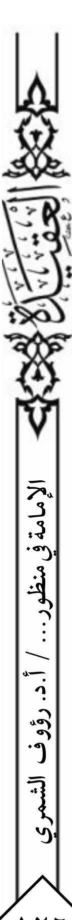
- ظهور أثره فيمن جاؤا بعده، خصوصاً تلميذه وخليفته في رئاسة الإمامية، الشيخ الطوسي، إذ تأثر هذا الأخير بأستاذه الشريف المرتضى تأثُّراً مباشراً، خصوصاً في علم الكلام، وهذا ما يتضح من خلال الاطلاع على مؤلفاته الكلامية، ومنها كتاب (الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد)، الذي جاء موضحاً لبعض كتب الشريف المرتضى ورسائله الكلامية ـ الرسائل الصغيرة منها ـ مثل: جمل العلم والعمل، وأحكام أهل الآخرة، ومجموعة في فنون من علم الكلام، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه.

* المصادر والمراجع *

١ـ القرآن الكريم.

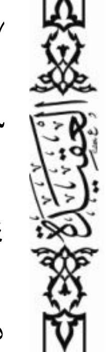
ـ ابن أبي الحديد، عز الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ت٦٥٦هـ).

٢. شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.



ـ ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد (ت ٦٣٠هـ).
٣. أسد الغابة في معرفة الصحابة، المكتبة الإسلامية، ١٢٨٦هـ.
ـ ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ).
٤.المنتقى من منهاج الاعتدال، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٤ هـ.
٥.منهاج السنة النبوية، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢١هـ.
ـ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني(ت٨٥٢هـ).
٦.الصواعق المحرقة، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٢هـ.
ـ ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الظاهري(ت٤٥٦هـ).
٧.الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، المطبعة الأدبية، ط١، ١٣٢٠ـ ١٣٢١هـ.
ـ ابن حنبل، الإمام أحمد (ت٢٤١هـ).
٨.مسند الإمام أحمد(وبهامشه منتخب كنز العمال)، دار الفكر العربي، (د.ت).
ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ).
٩.المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، لم تذكر سنة الطبع، ولا رقم الطبعة.
ـ ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله (ت٤٢٨هـ).
١٠.الشفاء ـ قسم الإلهيات ـ تحقيق: الأب قنواتي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٦٠
ـ ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ).
١١.كتاب السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٥.
ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ).
١٢. سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣١٨هـ.
ـ أبو زهرة، محمد.
١٣ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط١.
ـ أحمد أمين (ت١٣٧٣هـ)
١٤.فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ١٩٦٩.
ـ الأشعري، أبو الحسن (ت٣٣٠هـ)
١٥.اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، ١٩٥٥.
١٦.مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٥٥.
ـ الأنصاري، مرتضى (ت١٢٨١هـ).
١٧.فرائد الأصول، طبع حجر، قم، ١٣٧٤هـ.

ـ الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد(ت٦٥٦هـ).
١٨. المواقف في علم الكلام،مع شرحه للجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٠٧.
ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب(ت٤٠٣هـ).
١٩. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، المكتبة الشرقية، بيروت، نشرة الأب ريتشارد يوسف مكارثي.
ـ البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ).
٢٠. صحيح البخاري، بحاشية السندي، دار الفكر، بيروت، بغداد، ١٩٨٦.
ـ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ).
٢١. أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ط١، ١٩٢٨.
٢٢. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.
ـ التستري،
٦٧. إحقاق الحق، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ.
ـ التفتازاني، مسعود بن عمر الشافعي (ت٧٩١هـ).
٢٣. شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين، دار الطباعة العامرة، الإستانة، ١٢٧٧هـ.
ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ).
٢٤. العثمانية، تحقيق وشرح: د.عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي، مصر، ١٩٥٥.
ـ الجويني، عبد الملك بن يوسف (ت٤٧٨هـ).
٢٥. الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠.
ـ الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ).
٢٦. المستدرك على الصحيحين، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
الحر العاملي، محمد بن الحسن(ت:١١٠٤هـ)
٢٧. وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤،(د.ت).
ـ الدارمي، أبو عبد الله محمد بن بهران (ت ٢٥٥هـ).
٢٨. سنن الدارمي، دار الفكر، بيروت،(د.ت
ـ الرازي، محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ).
٢٩. الأربعين في أصول الدين،مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١،



١٣٥٢هـ.
٣٠ مفاتيح الغيب ، المسمى بـ(التفسير الكبير) ، دار الكتب العلمية، طهران، ط٢
ـ الزمخشري، جار الله بن محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ).
٣١.الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت(د.ت).
ـ الشريف الرضي، محمد بن أبي أحمد الحسين (ت٤٠٦هـ).
٣٢.نهج البلاغة، شرح: محمد عبده، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٣٨٠هـ.
ـ الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين (ت٤٣٦هـ).
٣٣.الأصول الاعتقادية، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات(المجموعة الثانية) تحقيق: الشيخ محمد حسن آل يسين، دار المعارف، بغداد، ١٩٥٤.
٣٤.الانتصار، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط١، ١٩٧١.
٣٥.أجوبة مسائل أهل الري، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، مجهول الناسخ وسنة النسخ، رقم ٣٧٠٢٣ / ٩.
٣٦.أجوبة المسائل التبانية، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، سنة النسخ ٦٧٦هـ رقم ٣٧٠٢٣ / ٨.
٣٧.أجوبة المسائل الطرابلسية الثانية، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، (د.ت)، رقم ٣٧٠٢٣ / ١١.
٣٨.أمالي المرتضى، المعروف بـ(غرر الفرائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٧.
٣٩.تنزيه الأنبياء عليهم السلام ، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦١.
٤١.رسالة في الرد على أصحاب العدد، مخطوطة المركز الوطني للإعلام، سنة النسخ ٦٥٦هـ رقم ٣٧٠٢٣ / ٥.
٤٢.الشافي في الإمامة، طبع حجر، إيران، ١٣٠١هـ.
٤٣.الفصول المختارة من العيون والمحاسن، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط٢، (د.ت).
٤٤.مجموعة في فنون من علم الكلام، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات(المجموعة الخامسة)، تحقيق: محمد حسن آل يسين، مطبعة المعارف، ط٢، ١٩٥٥.
٤٥.المحكم والمتشابه، طبع حجر، إيران، ١٣١٢هـ.
٤٦.مسألة وجيزة في الغَيبة، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات (المجموعة الرابعة)، تحقيق: محمد

حسن آل يسين، مطبعة المعارف،ط٢، ١٩٥٥ .
٤٧.الناسخ والمنسوخ، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنينعليه السلام العامة في النجف الأشرف، (د.ت)، رقم ١٣٨٦ / ٥.
٤٨.الناصريات، مطبوع ضمن (الجوامع الفقهية)، طبع حجر، ١٢٧٦ هـ.
ـ الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي (من علماء القرن العاشر الهجري).
٤٩.الميزان الكبرى، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، مصرن ١٩٤٠ .
ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ).
٥٠.الملل والنحل، مطبوع على هامش الفِصَل لابن حزم، المطبعة الأدبية، ط١، مصر، ١٣١٧ هـ.
٥١.نهاية الإقدام في علم الكلام، تصحيح: ألفرد جيوم، مطبعة المثنى، بغداد.
ـ الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٥هـ).
٥٢.نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط الأخيرة، مصر، (د.ت).
ـ الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابوَيه القمي (ت٣٨١هـ).
٥٣.التوحيد، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
٥٤.الخصال، تصحيح: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨٩هـ.
٥٥.معاني الأخبار،تصحيح: علي أكبر الغفاري، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩ .
ـ الصفار، رشيد.
٥٦.مقدمة ديوان الشريف المرتضى، راجع التسلسل رقم ١٢٧.
ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ).
٥٧.الميزان في تفسير القرآن،مؤسسة الأعلمي، ط٣، بيروت، ١٩٧٣ .
ـ الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب.
٥٨.الاحتجاج، مؤسسة النعمان، بيروت، (د.ت).
ـ الطريحي، فخر الدين بن محمد بن علي (ت١٠٨٥هـ).
٥٩.مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د.ت).
ـ الطوسي،أبو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ).
٦٠.الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٩ .
٦١.الأمالي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٤.
٦٢.التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي،مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٤.



٦٣.تلخيص الشافي، تحقيق: السيد حسين بحر العلوم، مطبعة الآداب،ط٢، النجف الأشرف، ١٩٦٣.
٦٤.الخلاف، طهران، ط٢، ١٣٨٢هـ.
٦٥.الغَيبة، مطبعة النعمان، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.
ـ الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد (المحقق) (ت٦٧٢هـ).
٦٦.تجريد العقائد، طبع حجر، (د.ت).
٦٧.تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، مطبوع على هامش محصل الأفكار للفخر الرازي، المطبعة الحسينية، مصر، ١٣٢٣هـ.
ـ عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي (القاضي) (ت٤١٥هـ).
٦٨.شرح الأصول الخمسة، تحقيق:د. عبد الكريم عثمان، ط١/ مصر، ١٩٦٥.
٦٩.المغني في أبواب العدل والتوحيد،ج٢٠، تحقيق: عبد الحليم محمود، وسليمان دنيا،(مطبعة القاهرة).
ـ العلاّمة الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي (ت٧٢٦هـ).
٧٠.الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، مطبعة الحيدرية، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٨هـ.
٧١.كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ
ـ القمّي، علي بن إبراهيم (من أعلام القرنين الثالث والرابع الهجريين).
٧٢.تفسير القمّي، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٦ـ ١٣٨٧هـ.
ـ القندوزي، سليمان بن إبراهيم(ت ١٢٩٤هـ).
٧٣.ينابيع المودة، مؤسسة الأعلمي، ط١، بيروت،(د.ت).
ـ الكراجكي، أبو الفتح محمد بن عثمان (ت ٤٤٩هـ).
٧٤ـ كنز الفوائد، طبع حجر، ١٣٢٢هـ.
ـ الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ).
٧٥.الكافي (الأصول والفروع)، دار الكتب العلمية، طهران، ١٣٨٨ ـ ١٣٩١هـ.
ـ الماوردي، أبو الحسن ٔلي بن محمد (ت٤٥٠هـ).
٧٦.الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المطبعة المحمودية، مصر،(د.ت).
٧٧.أعلام النبوة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٧٣.
ـ المتقي الهندي، علي بن حسام الدين(٩٧٥هـ).



٧٨.منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأمثال، مطبوع مع (مسند أحمد)، دار الفكر العربي،(د.ت).

ـ المجلسي، محمد باقر (ت١١١١هـ).

٧٩.بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، مؤسسة الوفاء، ط٣، بيروت، ١٩٨٣.

ـ المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت ٣٤٦هـ).

٨٠.إثبات الوصية، طبع حجر، طهران، ١٣٢٠هـ.

٨١.مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، مصر، ١٩٦٤.

ـ مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج(ت٢٦١هـ).

٨٢.صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بيروت، ١٩٧٢.

ـ المظفر، محمد رضا(ت ١٣٨٣هـ).

٨٣.عقائد الإمامية، مطبعة نور الأمل، ط٢، مصر، ١٣٨١هـ.

ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ).

٨٤.الاختصاص، مطبعة الحيدرية، ط١، النجف الأشرف، ١٩٧١.

٨٥.أوائل المقالات في المذاهب المختارات، مطبعة الحيدرية،ط٣، ١٩٧٣.

٨٦.شرح عقائد الصدوق، مطبوع ضمن (أوائل المقالات). راج التسلسل السابق.

٨٧.الفصول العشرة في الغَيبة، مطبعة الحيدرية،ط٣، النجف الأشرف، ١٣٧٠هـ.

ـ النسائي، أبو عبد الرحمن بن شعيب (ت٣٠٣هـ).

٨٨.سنن النسائي، ومعه(زهر الربى) للسيوطي، مع (تعليقات حاشية السندي)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ١٩٦٤.

ـ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب (ت بعد سنة ٢٩٢ هـ).

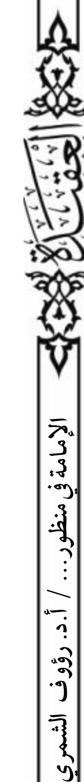
٨٩.تاريخ اليعقوبي، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٤.

* هوامش البحث *

(١) الشريف المرتضى: الشافي ص١٤٧، ٦٥ .

(٢) ن،م ص١١٨.

(٣) ن،م ص١٦٩.



(٤) الماوردي، أبو الحسن: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المطبعة المحمودية، مصر، (د.ت)، ص٣.

(٥) الكليني:الاصول من الكافي، ١/ ٢٠٣.

(٦) الصدوق : التوحيد، ١٥٢.

(٧) الايجي : المواقف ، ٣/ ٥٧٤.

(٨) التفتازاني: شرح المقاصد، ٢/ ٢٧١.

(٩) كاشف الغطاء: اصل الشيعة واصولها ،٢٢١.

(١٠) ابراهيم / ٢٤.

(١١) الصفار: بصائر الدرجات، ٨٠؛ المجلسي:بحار الانوار،٢٤/ ١٤١.

(١٢) الكليني : الفروع من الكافي ، ٨/ ٢٤٢.

(١٣) م.ن، ٩٤.

(١٤) تتبّعتُ معظم المصادر الكلامية للإمامية، ولم أجد مَن خالف المرتضى في ذلك.

(١٥) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص١٧٢ـ ١٧٤، ١٧٩ بتصرّف.

(١٦) ن،م ص١٧٢.

(١٧) الشريف المرتضى: الشافي ص١١٨، ٢٤٩.

(١٨) ن،م ص٦٧.

(١٩) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص١٢٩.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة ص١٠٤.

(٢١) أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الثقافة العربية،القاهرة، ط١،(د،ت)، ص٣١.

(٢٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، ١٩٦٩، ص٢٧١.

(٢٣) الشريف المرتضى: الشافي ص٣، ٢٤.

(٢٤) يعني أنّ الإمام مصدر التشريع كالنبي صلى الله عليه وآله، فربما يحصل للإمام عليه السلام بواسطة النبي صلى الله عليه وآله على الأسس العامة التي يشرّع الأحكام على منوالها، فهو المطاع المطلق لعصمته ـ على رأي الإمامية ـ كالنبي صلى الله عليه وآله.

(٢٥) الشيخ الصدوق: عيون الأخبار ج١ ص١٧٢، الكليني: الكافي ج١ ص٢٠٠.

(٢٦) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦٣، ج١ ص٦٨،ابن أبي الحديد: شرح النهج ج٢ ص٣٠٨.

(٢٧) المحقق الطوسي: تجريد العقائد ص٩٣، العلاّمة الحلّي: كشف المراد ص٢٢٥.

(٢٨) الأيجي: المواقف ج٨ ص٣٤٥.

(٢٩) ابن أبي الحديد: شرح النهج ج٢ ص٣٠٨.

(٣٠) م،ن القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص١٦،البغدادي:أصول الدين ص٢٧١ .

(٣١) انظر رأي النجدات، عند الشهرستاني: الملل ج٤ ص٨٧، ورأي هشام الفوطي، عند البغدادي: أصول الدين ص٢٧١ــ٢٧٢، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٨١، أماّ رأي الأصم، فراجع الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص١٣٣.

(٣٢) الشريف المرتضى: الشافي ص٧،٩ ، ٢٥ .

(٣٣) م،ن ص٤ ، ٦ ، ٩ ، ١٥ ، ٢٤ ، الأمالي ج٢ ص٣٢٣ ، جمل العلم ص ٤٥ ، الأصول الإعتقادية ص ٨١ ، أجوبة المسائل الطرابلسية الثانية، مخطوط، ورقة ١ أ، مسألة وجيزة في الغَيبة، مطبوعة ضمن نفائس المخطوطات ـ المجموعة الرابعة ـ تحقيق: محمد حسن آل يسين، ط١ ، مطبعة المعارف ، ١٩٥٥، ص١٠.

(٣٤) كالشيخ الطوسي في: الاقتصاد ص ٢٩٧ ، والكراجكي في: كنز الفوائد ص ١٦١ ، والعلامة الحلي في كل من: كشف المراد ص ٢٢٦ ، والألفين ص ٣٧ ، ١١٤ ، ١٧٠ ، ٣٤٠ .

(٣٥) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٤.

(٣٦) الشريف المرتضى: الشافي ص ٣.

(٣٧) ن،م .

(٣٨) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٢١.

(٣٩) الشريف المرتضى: الشافي ص٤.

(٤٠) م.ن.

(٤١) ابن أبي الحديد ج٤ ص٣١٩.

(٤٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٨٠ن ١٨١، الشافي: ص ٢٦ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٨٥ ، جمل العلم والعمل ص ٤٦ ، مسألة وجيزة في الغَيبة ص ١٦ ، وهذا ما يراه أستاذه الشيخ المفيد في كتابه: الفصول العشرة في الغَيبة، مطبعة الحيدرية ، النجف الأشرف ، ١٣٧٠هــ، وكذلك الكراجكي في كنز الفوائد ص ١٧٣ ، والشيخ الطوسي في الاقتصاد ص ٣٦٧ــ ٣٦٨ من تلامذته.

(٤٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٨٢ ، مسألة في الغَيبة.

(٤٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٨٢، الفصول المختارة ج٢ ص١٠٤ـ ١٠٥.



(٤٥) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج١ ص ١٠٦، إذ قال: أورده الشريف المرتضى في الذخيرة.

(٤٦) يقول ابن حجر: قد تواترت الأخبار بكثرة رواتها عن المصطفى صلى الله عليه وآله بخروجه، وأنه من أهل بيته، وأنه يملك سبع سنين، وأنه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. راجع :الصواعق المحرقة، المطبعة الميمنية، مصر، ١٣١٢هـ ص٩٧، وأخرج أبو داوود عن الإمام علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال:لو لم يبق من الدهر إلاّ يوم لبعث الله فيه رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جَوراً.راجع سنن أبي داوود ج٢ ص ٢٠٧.

(٤٧) الشريف المرتضى: الشافي ص٣.

(٤٨) م.ن.

(٤٩) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٣٥.

(٥٠) الشريف المرتضى: الشافي ص١٠، ٥٧، ٥٩، ١٩٠.

(٥١) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢ ق١ ص٢٥١.

(٥٢) الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٢٩٩، والمحقق الطوسي: تجريد العقائد ص ٩٣ ، والعلاّمة الحلّي: الألفين ص٢١ ، ٤٥ ، ١٤٤ ، كشف المراد ص ٢٧٧.

(٥٣) الشريف المرتضى: الشافي ص٦.

(٥٤) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٣٠.

(٥٥) الشريف المرتضى: الشافي ص٩ ، ٢٤ ، ١٤٤ ، تنزيه الأنبياء ص١٨٣.

(٥٦) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٣٩، شرح الأصول الخمسة ص٧٥١ ، البغدادي: أصول الدين ص٢٧٢.

(٥٧) الشريف المرتضى: الشافي ص١٥.

(٥٨) القاضي عبد لجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٧٣، شرح الأصول الخمسة ص٧٥١.

(٥٩) الشريف المرتضى: الشافي ص٣٧.

(٦٠) الشريف المرتضى: الرد على أصحاب العدد، مخطوطة المركز الوطني للإعلام للمخطوطات، سنة النسخ ٦٥٦هـ مجهول الناسخ، رقم ٣٧٠٢٣/ ٥. ورقة ٢ أ، أجوبة المسائل التبانية،ورقة ٤ أ، ٤ ب.

(٦١) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٧٣.

(٦٢) الشريف المرتضى: الشافي ص٣٩.

(٦٣) سورة الأنعام: آية١٢٤. وهذه الآية استشهد بها الإمام أبو حنيفة(ت١٥٠هـ) بعدما انتهى من أسئلته للإمام موسى بن جعفر ـ الملقب بالكاظم ـ (ت١٨٣هـ) .راجع أمالي المرتضى ج١

ص١٥٢.

(٦٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص٣٩.

(٦٥) راجع آراءهم على التوالي عند القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ٣١٩ ، شرح الأصول الخمسة ص٧٥٣ ـ ٧٥٤ ، والبغدادي: أصول الدين ص ٢٧٩ ، الباقلاني: التمهيد ص ٣٧٨ ، والجويني: الإرشاد ص ٤١٠ ـ ٤٣٤.

(٦٦) الشيخ المفيد :أوائل المقالات ص٤٤، الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٣١٣، المحقق الطوسي: تجريد العقائد ص٩٤، العلامة الحلي: كشف المراد ص٢٢٩.

(٦٧) ابن حزم: الفصل ج٤ ص ١٠٧.

(٦٨) حيث قالت الإمامية الإثنا عشرية بأنّ الأئمّة أوّلهم عليّ عليه السلام وآخرهم محمد بن الحسن المنتظر عليه السلام ، في حين يرى البكرية ـ ومعهم ابن حزم ـ أنّ خلافة أبي بكر كانت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وآله . راجع المصدر السابق.

(٦٩) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٦١.

(٧٠) ن،م ، المغني ج٢٠ ق١ ص٣٨، ٣٩ بتصرّف.

(٧١) ابن خلدون: المقدمة ص١٩٧.

(٧٢) ابن سينا: الشفاء (الإلهيات) ج٢ ص٤٥٢.

(٧٣) الشيخ الصدوق: عيون الأخبار ج١ ص ١٧٣، الحراني، الحسن بن شعبة: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٥، ١٩٦٩،ص٣٢٨.

(٧٤) الشريف المرتضى: الشافي ص١٢٠.

(٧٥) ن،م.

(٧٦) ن،م ص٧٠.

(٧٧) ن،م ص٧١.

(٧٨) ن،م .

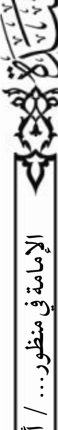
(٧٩) ن،م ص٧١.

(٨٠) الآيات التي استشهد بها الشريف المرتضى هي موضع اتفاق لدى الإمامية، كما سيتضح فيما بعد.

(٨١) الشريف المرتضى: الشافي ص١٢٢، ١٣٤.

(٨٢) راجع الكليني: الكافي ج١ ص٢٨٨.

(٨٣) الشريف المرتضى: الشافي ص١٢٣.



(٨٤) م.ن ص١٢٣ ، ١٢٨.

(٨٥) م.ن ص١٢٣، وممن وردت القصة عندهم الفخر الرازي في التفسير الكبير ج١٢ ص ٦، والزمخشري في الكشاف ج١ ص ٦٢٤، والنيسابوري، أبو الحسن في أسباب النزول، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٦٨، ص١٣٣.

(٨٦) م.ن ص١٢٥.

(٨٧) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٣٩.

(٨٨) الشريف المرتضى: الشافي ص١٢٩، وهو ما يراه تلميذه الشيخ الطوسي في الاقتصاد ص٢١.

(٨٩) سورة البقرة: آية ١٢٤.

(٩٠) الشريف المرتضى: الشافي ص١٨٣.

(٩١) م.ن ص١٨٢، وهو ما عليه تلميذه الشيخ الطوسي في التبيان ج١ ص٤٤٩.

(٩٢) م.ن ص٨٥.

(٩٣) م.ن.

(٩٤) ذكره الإمام أحمد في مسنده(وبهامشه منتخب كنز العمال)، دار الفكر العربي،(د.ت)ج٥ ص٣٥٦.

(٩٥) بهذا اللفظ وقريب منه أخرجه الباقلاني في الإنصاف ص ٥٨، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ج١٤ ص٣٢١، والهيثمي، نور الدين: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧، ج٩ ص ١٣٤.

(٩٦) حديث الطائر حديث متواتر، ذكره الترمذي في السنن ج٤ ص ٣٢٨، وابن الأثير، أبو الحسن: أسد الغابة في معرفة الصحابة، المكتبة الإسلامية، ١٢٨٦هـ ج٤ ص ٣٠٤، والهيثمي في مجمع الزوائد ج٩ ص ١٢٥، والشريف المرتضى في الشافي ص١٧٠.

(٩٧) الشريف المرتضى: الشافي ص٨٥.

(٩٨) م،ن.

(٩٩) م،ن.

(١٠٠) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج٢ ص٤٦.

(١٠١) م،ن.

(١٠٢) الشريف المرتضى: الشافي ص ٨٥، ٨٨، ١٧٢.

(١٠٣) م،ن.

(١٠٤) م،ن ص١٧٢.

(١٠٥) م،ن ص ١٧٠.

(١٠٦) م،ن ص١٨٥.

(١٠٧) م،ن ص٨٨.

(١٠٨) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٨٢ ، شرح الأصول الخمسة ص ٧٦١ ـ ٧٦٢، الجويني: الإرشاد ص ٤٢١.

(١٠٩) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٨٢.

(١١٠) م،ن ص ١٨٥.

(١١١) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٦٨.

(١١٢) م،ن.

(١١٣) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٨٦ـ ١٨٧.

(١١٤) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٧٠.

(١١٥) م،ن ص٩٠.

(١١٦) ممن تعرّض لذكر هذا الموضوع الإمام أحمد في مسنده ج ٤ ص ٣٧٢، وابن حجر في الصواعق المحرقة ص ٢٥ ن ٧٣ .

(١١٧) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٣٢ـ ١٣٣، وهو ما عليه الكراجكي في كنز الفوائد ص ٢٣٠ـ ٢٣١.

(١١٨) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٥٣ـ ١٥٤.

(١١٩) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٤٤ـ ١٤٥.

(١٢٠) الأيجي: المواقف ج٨ ص ٣٦١.

(١٢١) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٣٢.

(١٢٢) القندوزي، سليمان بن إبراهيم: ينابيع المودّة،مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ج١ ص٣٤.

(١٢٣) ابن حجر: الصواعق المحرقة ص ٢٥.

(١٢٤) ابن أبي الحديد: شرح النهج ج١٣ ص ٢١١.

(١٢٥) ممن ذكره أحمد في مسنده ج١ ص ٣٣١، ومسلم في صحيحه ج١٥ ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، وابن ماجة في السنن ج١ ص٤٣ ، وابن الأثير في أسد الغابة ج ٤ ص٢٦، ٢٧ ، وابن حجر في الصواعق المحرقة ص٧٢.

(١٢٦) راجع وجهة نظر أهل السنة عند ابن حزم في الفصل ج ٤ ص ٩٤.

(١٢٧) راجع ما ذكره القاضي عبد الجبار في المغني ج٢٠ ق١ ص ١٧٥ ، ١٧٦ .



(١٢٨) م،ن ص ١٧٦.

(١٢٩) الجاحظ، أبو عثمان: العثمانية ، تحقيق: عبد السلام هرون، دار الكتاب العربي ، مصر ، ١٩٥٥ ، ص ١٥٨ .

(١٣٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٦٣، راجع الحاكم النيسابوري: المستدرك على الصحيحين (وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي) دار الكتاب العربي، بيروت، ج٣ ص ١٣٩.

(١٣١) ابن تيمية: المنتقى من منهاج الاعتدال ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٧٤هـ ، ص ٤٦٩ ، ٤٧٠.

(١٣٢) وهذا ما تشير إليه جميع مصنفاتهم الكلامية والحديثية المذكورة في هذه الرسالة.

(١٣٣) قلتُ: (شبهات المعتزلة) لأنّ ردّ الشريف المرتضى متوجّه لهم فقط ، وإن وافقهم فيها غيرهم.

(١٣٤) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١١٨.

(١٣٥) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٠٠.

(١٣٦) ابن الراوندي: هو أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندي البغدادي ، له مقالة في علم الكلام ، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وله المصنفات نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، وكان عند الجمهور يرمى بالزندقة والإلحاد، توفي سنة ٢٤٥هـ. راجع، القمّي: الكنى والألقاب ج١ ص ١٨٧ ـ ٢٨٨ بتصرّف.

(١٣٧) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ق١ ص ١١٨ .

(١٣٨) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٠٠.

(١٣٩) ن،م ص ٩٨.

(١٤٠) وهذا الاحتجاج يسمى بـ(حديث المناشدة) ذكره القندوزي في ينابيع المودة ص ١١٤،وابن حجر في الصواعق ص ٧٥، والشيخ الصدوق في الخصال ج٢ ص ٥٥٣ ، والكراجكي في كنز الفوائد ص ٢٢٧.

(١٤١) أبو داود: السنن ج٤ ص ١٧٠ ن مسلم: الصحيح ج١٢ ص ٢٠١ـ ٢٠٣، وأورد الكليني في الكافي ج١ ص ٢٨٦ عن الإمام الصادق عليه السلام حديثاً يظهر منه نص كل إمام على مَن بعده.

(١٤٢) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٣ ، الشيخ الطوسي: الغَيبة ص ١٥.

(١٤٣) م،ن ص ١٨٥.

(١٤٤) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج٢ ص ٢٠١ـ ٢٠٢، الاقتصاد ص ٣٢٨ـ ٣٢٩.



(١٤٥) نسبة إلى رئيسهم في هذه المقالة عبد الله بن ناووس . راجع الشريف المرتضى: الفصول المختارة ج٢ ص٨٨.

(١٤٦) الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص٣٦٦، الغَيبة ص١١٩.

(١٤٧) ن،م ص٣٦٦، ص٥٧.

(١٤٨) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٥.

(١٤٩) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج٤ ص ١٦٧.

(١٥٠) الطريحي، فخر الدين: مجمع البحرين، تحقيق: احمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د.ت) ج٥ ص ١٣١.

(١٥١) سورة الفرقان:آية ٤٤.

(١٥٢) الشريف المرتضى: جمل العلم ص ٤٦ ، وذكر الشريف المرتضى الأئمّة الإثنى عشر عليهم السلام بأسمائهم في الأصول الاعتقادية ص٨١.

(١٥٣) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٤.

(١٥٤) ن،م ص ١٧٣، وقد أشار المسعودي في إثبات الوصية ص ١١٩ إلى ذلك.

(١٥٥) ن،م ، وراجع المسعودي: إثبات الوصية ص ١٢٢ـ١٢٣.

(١٥٦) الشهرستاني: الملل ج١ ص ٧٢.

(١٥٧) راجع: هامش رقم ٧٦.

(١٥٨) الشهرستاني: الملل ج١ ص ١٠٩.

(١٥٩) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٤.

(١٦٠) ن،م ص٦.

(١٦١) ن،م ص ٦٧ ، القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٩٤.

(١٦٢) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٠٦.

(١٦٣) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠.

(١٦٤) ن،م ص ٢٥٦ ، الباقلاني: التمهيد ص ١٧٨ .

(١٦٥) ن،م ص ٢٦١ .

(١٦٦) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٩٩ ، وورد بالمعنى في ن،م ص ٢١٧.

(١٦٧) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٤٩.

(١٦٨) الشريف المرتضى: الشافي ص ٢٣ .

(١٦٩) م،ن ص ٢٢ .

(١٧٠) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٥٩ .

(١٧١) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٩٢ .

(١٧٢) راجع الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول (المعروف برسائل الشيخ الأنصاري)، طبع حجر، قم، ١٣٧٤هـ ص٤٨ـ ٤٩.

(١٧٣) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٠٠ .

(١٧٤) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧١.

(١٧٥) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق ١ ص ٢٨٣.

(١٧٦) الشريف المرتضى: الشافي ص ٢١١ ، وراجع كتابه: الفصول المختارة ج٢ ص ٤٨ـ ٤٩.

(١٧٧) الشريف المرتضى: الشافي ص ٢١٦.

(١٧٨) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج١ ص ١٨٩، الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ، مخطوط ، ورقة ٩٢.

(١٧٩) راجع مصادرهم الكلامية كالاقتصاد ص٣٠٥ـ٣١٣ للشيخ الطوسي، وكشف المراد ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩، إحقاق الحق ج١ ص١٩٧ـ ٢٠٢ ، الألفين ص ٣٤ ، ٥١ ، ١٣٥، للعلاّمة الحلي. إذ لم يُذكَر في هذه المصادر شذوذ بعضهم عن ذلك.

(١٨٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ٨٣ ، ١٩٨.

(١٨١) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص١٩٨ـ ١٩٩، شرح الأصول الخمسة ص ١٨٠.

(١٨٢) المحقق الطوسي، نصير الدين: تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، (مطبوع على هامش محصل الأفكار للرازي) المطبعة الحسينية ، ١٣٢٣هـ ص١٨٠.

(١٨٣) الجويني: الإرشاد ص٤٢٦ ، ٤٢٧ ، الشهرستاني: نهاية الإقدام ص٤٩٦.

(١٨٤) البغدادي: أصول الدين ص٢٢٧ ، الباقلاني: التمهيد ص٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

(١٨٥) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٤٦ ، الشيخ الصدوق: معاني الأخبار ص ١٣٣.

(١٨٦) ممن ذكر آراء بقية الفرق الإسلامية الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ٣ ، والبغدادي: أصول الدين ص ٢٧٧ .

(١٨٧) العلاّمة الحلي: الرسالة السعدية ص ٨٠ ، الألفين ص ٢١ ، ٤٥ .

(١٨٨) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ٨ ، وهذا ما عليه كافة الإمامية، ومنهم الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص٣٠٥ ن والعلاّمة الحلي: كشف المراد ص ٢٢٧ .

(١٨٩) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص٨ .

(١٩٠) ن،م ص ٩ .

(١٩١) المظفر، محمد رضا: عقائد الإمامية ، مطبعة نور الأمل، مصر ، بيروت ، ط٢ ، ١٣٨١هـ ، ص٤٩ .

(١٩٢) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٨٤ .

(١٩٣) الشريف المرتضى: الشافي ص ٦٢.

(١٩٤) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٩٦ .

(١٩٥) الشريف المرتضى: الشافي ص ٦٩ .

(١٩٦) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٧٠ .

(١٩٧) ن،م ص ١٣٣ .

(١٩٨) ومن الشبه الأُخرى التي تعرّض الشريف المرتضى لذكرها أيضاً هي بيان الوجه في تحكيم الإمام علي عليه السلام أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص، رداً على القائلين بأنّ ذلك يدلّ على شكه عليه السلام بإمامته، وحاجته إلى عِلمٍ بصحة طريقته، إذ يرى الشريف المرتضى في الرد على هذه الشبهة أنّ الإمام ما حكَّم مختاراً، بل أُحوِجَ إلى التحكيم ، وأنّ امتناعه عن ذلك امتناع عالمٍ بالمكيدة، ظاهر على الحيلة، وإنما أجاب الإمام إلى التحكيم بشرط أن يحكما بكتاب الله ولا يتجاوزاه... وهذا غاية في التحرّز ونهاية التيقظ. راجع تفصيل ذلك عند الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٤٥_١٤٧.

(١٩٩) ن،م ص ١٦٢_١٦٦ .

(٢٠٠) سورة المؤمنون: آية ٥_٧.

(٢٠١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص١٦٢ ، الشافي ص ٢٤٩ ، الانتصار، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ، ط١ ، ١٩٧١، ص ١٧٥ ،المسائل الناصريات ص ٥٦٢، وممن تناول هذا الموضوع الشيخ الطوسي في كتابه: الخلاف، طهران، ط٢ ، ١٣٨٢هـ ج٢ ص ٦٧٣ ، والشوكاني في كتابه: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ن مطبعة مصطفى الحلبي، مصر ،ط الأخيرة، ج٦ ص ١١٢ ، والشعراني في كتابه: الميزان الكبرى،(وبهامشه كتاب رحمة الأئمّة)، مطبعة عيسى الحلبي،مصر، ط١ ١٩٤٠ ، ج٢ ص ٢٠٧ .

(٢٠٢) سورة يوسف: آية ٣١.

(٢٠٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٦٣.

(٢٠٤) م،ن ص ١٦٤، وراجع سنن النسائي ج٢ ص ١٥٩.

(٢٠٥) م،ن ص١٦٤.

(٢٠٦) م،ن ص ١٦٤_ ١٦٥، وراجع اين قدامة المقدسي: المغني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة،



(د.ت)، ج١٠ ص ١٦١.

(٢٠٧) م،ن ص١٦٣.

(٢٠٨) ن،م ص١٥٦، ١٦١، الشافي ص ١٠٢. وراجع ابن عبد البر: الإستيعاب في معرفة الأصحاب(بهامش الإصابة) لابن حجر، مكتبة المثنى، بغدادج٣ ص ٣٨.

(٢٠٩) ن،م ص ١٦١.

(٢١٠) م،ن.

(٢١١) الشريف المرتضى: الشافي ص٦٢،أجوبة المسائل الطرابلسية الثانية، مخطوط، ورقة٧ أـ٨ب.

(٢١٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٧٢.

(٢١٣) م،ن ص ١٧٣.

(٢١٤) م،ن.

(٢١٥) م،ن ص١٧٥.

(٢١٦) م،ن ص١٧٨.

(٢١٧) م،ن ص١٧٧.

(٢١٨) م،ن ص١٧٩.

(٢١٩) م،ن.

(٢٢٠) الشيخ الصدوق: عيون الأخبار ج٢ ص ١٣٩، ابن شهرآشوب: مناقب آل أبي طالب، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط١ ،١٩٥٦، ج٣ ص ٤٧٢.

(٢٢١) الشيخ الصدوق: عيون الأخبار ج٢ ص ١٣٨ـ ١٣٩.

(٢٢٢) الشيخ المفيد: شرح عقائد الصدوق ص ٢٦١.

(٢٢٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ٤٧، الشافي ص ٢١١، ٢٣٧.

(٢٢٤) الشريف المرتضى:الشافي ص ٢٣٨ ، ٢١١.

(٢٢٥) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ، مخطوط، ورقة ٢٤.

(٢٢٦) الشريف المرتضى: الشافي ص٢١٢ ، تنزيه الأنبياء ص ١٣٧ ، ١٣٤ ـ ١٣٨.

(٢٢٧) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ص ١٧٩ـ ١٨٠.

(٢٢٨) البحراني، هاشم: البرهان في تفسير القرآن، طهران، ط٢ ، ١٣٧٥هـج١ ص ٤٧١، الحر العاملي، محمد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي،دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤ ، (د.ت)، ج١٨ ص ٤٩٠.

(٢٢٩) سورة الأحزاب: آية ٣٣.

(٢٣٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨١ ، وراجع القمّي، علي بن إبراهيم: تفسير القمي، مطبعة النجف، ١٣٨٦ـ١٣٨٧هـ ج٢ ص ١٩٣، الشيخ الطوسي: التبيان ج٨ ص ٣٠٨.

(٢٣١) سورة يسين: آية ٨٢.

(٢٣٢) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨١ ، وأجمع ثقاة الرواة والمفسرين على أنها نزلت في الرسول صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، راجع صحيح مسلم ج١٥ ص ١٩٤ـ ١٩٥، ومسند أحمد ج٤ ص ١٠٧، وسنن البيهقي ج٢ ص ١٥٠، وتفسير الرازي ج٢٥ ص٢٠٩، والدر المنثور للسيوطي ج٥ ص ١٩٩.

(٢٣٣) الشيخ الصدوق: معاني الأخبار ص ١٣٢.

(٢٣٤) ن،م.

(٢٣٥) الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص٣٠٧، العلاّمة الحلي: كشف المراد ص ٢٢٨ـ٢٢٩.

(٢٣٦) الأشعري: اللمع ص ١٣٤ـ١٣٦، ابن أبي الحديد: شرح النهج ج١ ص ٧ـ٨.

(٢٣٧) ابن أبي الحديد: شرح النهج ج١ ص ٧ـ٨، القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص٢١٦، العلامة الحلي:كشف المراد ص ٢٣٩، وقال أبو علي الجبائي: إن صحّ خبر الطائر فعليّ أفضل(ابن أبي الحديد: شرح النهج ج١ ص٧).

(٢٣٨) الشريف المرتضى: الشافي ص ٦٩، وورد أيضاً في ن،م ص ١٢٠ ،١٢٩ ، ١٦٩.

(٢٣٩) الشيخ الطوسي: تلخيص الشافي ج١ ص٢٠٩.

(٢٤٠) م،ن وبهذا المعنى ورد عند المرتضى في الشافي ص ١٧٠.

(٢٤١) م،ن ج١ ص ٢١٤.

(٢٤٢) م،ن ص ٢١٣.

(٢٤٣) م،ن ص٢١٤، ٢١٥.

(٢٤٤) م،ن ص ج١ ٢٠٩ ، ٢١٤ ، الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٩ ، العلاّمة الحلي: كشف المراد ص ٢٢٨.

(٢٤٥) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٩.

(٢٤٦) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٢٥.

(٢٤٧) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٩.

(٢٤٨) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٠٩ بتصرّف.

(٢٤٩) ن،م ص ٢٢٥.

(٢٥٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ٩٢.

(٢٥١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ، مخطوط، ورقة ٩٢، الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٣١٠ن المحقق الطوسي: تجريد العقائد ص ١٠٠، العلامة الحلي: الألفين ص ١٢٤ .

(٢٥٢) القاضي عبد الجبار:المغني ج٢٠ ق١ ص ١٩٩ ، البغدادي: أصول الدين ص ٢٧٧.

(٢٥٣) سورة الزمر: آية ٩.

(٢٥٤) الكليني: الكافي ج١ ص ٣٠٣.

(٢٥٥) الشيخ المفيد:الاختصاص، مطبعة الحيدرية ، النجف الأشرف ، ط١ ، ١٩٧١، ص٣٠٣.

(٢٥٦) ابن شهرآشوب: مناقب آل أبي طالب ج٣ ص ٣٧٤.

(٢٥٧) الشريف المرتضى: الشافي ص ٣ ، ٩٩ ، ١٨٨، جمل العلم والعمل ص ٤٥، الناسخ والمنسوخ ، ورقة ٦٢ ، ٩٤ ، المحكم والمتشابه ص ٧٩ ، مجموعة في فنون من علم الكلام ص ٨٨.

(٢٥٨) الشريف المرتضى: المحكم والمتشابه ص ٧٩ ـ ٨٠ن وهو ما يراه المسعودي في مروج الذهب ج٣ ص ٢٣٨.

(٢٥٩) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٢ ـ ٧٣، وبهذا المعنى روي في ن،م ص ١٢٠ ، ٢١٧ ، مجموعة في فنون من علم الكلام ص ٨٨.

(٢٦٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٣.

(٢٦١) م،ن.

(٢٦٢) ن،م ص ٧٤.

(٢٦٣) ن،م .

(٢٦٤) ن،م.

(٢٦٥) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٠٨ ، ١٠٦.

(٢٦٦) ن، م ص ١٠٦.

(٢٦٧) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٦ ، أجوبة مسائل أهل الري، ورقة ٢ ب ـ ٣ أ ، مخطوط.

(٢٦٨) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٦.

(٢٦٩) ن،م ص ٧٦ بتصرّف.

(٢٧٠) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٧٩.

(٢٧١) الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٣١١.

(٢٧٢) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٦ ، ومن هذه الأخبار ما ذكره الكليني في الكافي ج١ ص٥٩

عن أبان بن سليمان بن هرون، قال: سمعتُ أبا عبد الله الصادقعليه السلام يقول: ما خلَق الله حلالاً ولا حراماً إلاّ وله حدّ كحدّ الدار... حتى أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة.

(٢٧٣) الشريف المرتضى: الشافي ص ٧٩.

(٢٧٤) ن،م ص ٧٦.

(٢٧٥) ن،م ص ٧٧.

(٢٧٦) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٠٤.

(٢٧٧) ومما يدلّ على تفضيل النبي صلى الله عليه وآله على الأئمّة عليهم السلام في العلم أنّ أوّلهم علي بن أبي طالبعليه السلام يصف النبي صلى الله عليه وآله بالأفضلية في خطب، منها قوله عليه السلام: وأشهد أنّ محمداً عبده ورسوله، أرسله بالدين المشهور والعلم المأثور والكتاب المسطور والنور الساطع.(ابن أبي الحديد: شرح النهج ج٢ ص ١٣٥ ـ ١٣٦).

(٢٧٨) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ١٢٢.

(٢٧٩) ن،م ص ١٠٨.

(٢٨٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٠٧، راجع الرازي: الأربعين ص ٤٦٦، البيهقي: السننج٨ ص ٤٤٢.

(٢٨١) السيوطي: الدر المنثور ج٣ ص ٣٤٦، المتقي، علي بن حسام الدين: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأمثال، (مطبوع مع مسند أحمد) دار الفكر العربي، (د.ت)، ج٣ ص ٩٩.

(٢٨٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبي، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٤. ج٢ ص ١٢٣.

(٢٨٣) القاضي عبدالجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٣٨، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص١٣٥.

(٢٨٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٣٥، البغدادي: أصول الدين ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(٢٨٥) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢ص ١٣٥ ، القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ٢ ٢٣٤، ٢٣٦.

(٢٨٦) ن،م ، الباقلاني: الإنصاف ص٦٩، البغدادي: أصول الدين ص ٢٧٥.

(٢٨٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٣٤ـ ١٣٥.

(٢٨٨) الأيجي: المواقف ج٨ ص ٣٤٩.

(٢٨٩) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٣٤.



(٢٩٠) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٩٥-١٩٦، وممن روى النص الطبري، أبو جعفر: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ط١، ج٣ ص ٤٣١.

(٢٩١) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٩٤.

(٢٩٢) ن،م ص ١٩٧.

(٢٩٣) ن،م ص ١٩٦.

(٢٩٤) الجاحظ: العثمانية ص ٢٠١، ٢٠٢.

(٢٩٥) راجع القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤١، مع ردّ الشريف المرتضى على ذلك في كتاب الشافي على التوالي ص ١٩٧، ١٩٨، ١٩٨-١٩٩.

(٢٩٦) راجع آراء الفرق الإسلامية في صفات الإمام ضمن هذا المبحث.

(٢٩٧) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ، ورقة ٩٢، الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٣١٢، العلاّمة الحلي: الألفين ص ١٣٢، ١٦٠.

(٢٩٨) سورة الأنفال: آية ١٦.

(٢٩٩) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ، ورقة ٦٦، ٩٣.

(٣٠٠) الشيخ الطوسي: الاقتصاد ص ٣١٢.

(٣٠١) سورة التوبة: آية ٣٣.

(٣٠٢) النراقي، أبو القاسم: شعب المقال في أحوال الرجال، مطبعة كليهار - يزد، ١٣٦٧هـ ج١ ص ٢٤٤.

(٣٠٣) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٦.

(٣٠٤) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٠١.

(٣٠٥) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٦.

(٣٠٦) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٠١.

(٣٠٧) هذه تكملة للجملة ذكرها الشريف المرتضى في معرض تناوله آراء القاضي عبد الجبار والرد عليها، وكان الأَولى بالأستاذ المحقق الرجوع إلى كتاب الشافي، باعتباره متضمناً كلام القاضي عبد الجبار وردّ الشريف المرتضى عليه.

(٣٠٨) سورة البقرة: آية ١٢٤.

(٣٠٩) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٨.

(٣١٠) القاضي عبد الجبار: المغني ج٢٠ ق١ ص ٢٠٣.

(٣١١) الشريف المرتضى: الشافي ص ١٨٧.

(٣١٢) ن،م.

(٣١٣) من ذهب إلى ذلك الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١١ ص ٤٠٢، ابن الجوزي: المنتظم ج٨ ص ١٢٠.

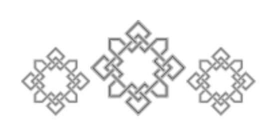
(٣١٤) الخياط: الانتصار ص ٩٣.

(٣١٥) محيي الدين: أدب المرتضى ص ٣٤.

(٣١٦) ن، م ص ٤٦.

(٣١٧) ن، م ص١٣.

(٣١٨) محيي الدين: أدب المرتضى ص ٣٩.





المعالم المنهجية في البحث المهدوي

عند الشريف المرتضى قدس سره

(كتاب المقنع في الغيبة انموذجاً)

■ م.م نور الساعدي
كلية الشيخ الطوسي الجامعة

المقدمة

دراسة منهج شخصية علمية أو آرائها في جانب معرفي ما، لا يمكن عدّه ترفاً فكرياً، أو أنه عمل نهايته أن يركن على رف من رفوف المكتبات العلمية كما يرى بعض الباحثين، بل تكمن أهمية هكذا دراسات في الوقوف على الكيفية والسبل التي سلكتها تلك الشخصيات في معالجة أو بحث أي قضية، ومن ثَمَّ يمكن اعتماد تلك السبل والاتجاهات في معالجة قضايا مستجدة مشابهة لسابقتها في الباب نفسه.

بعبارة أُخرى ان دراسة مناهج العلماء في العقيدة أو التفسير أو الفقه أو في أي مجال آخر، ما هي الا دراسة للقواعد العامة التي اعتمدوها في مؤلفاتهم والأُسس التي انطلقوا منها وشيدوا عليها عطاءهم العلمي، والمعالجات التي وضعوها لإشكالية أو

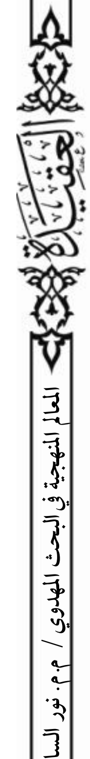
شبهة أو حتى نظرية جديدة، والتي بمعرفتها يمكن توظيفها في القضايا المعاصرة أو نقدها وتفنيدها أو حتى تصحيحها وتطويرها.

وبناءً على تلك الرؤية اهتمت كثير من الدراسات بدراسة شخصية الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت٤٣٦هـ) الذي (حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم و الدين و الدنيا)[١]، وبتراثه المعرفي في جوانب متعددة إما بتحليل وإما بنقد وإما بوقوف على منهج سلكه في كتاب من كتبه.

ولم يتوقف الأمر عند ذلك فحسب، بل امتدت إلى دراسة طبيعة عصره وهو من أهم عصور الازدهار الحضاري في التاريخ الإسلامي، خاصة في مجال علم الكلام الذي نحى منحى جديدا في القرن الخامس الهجري لما شهده من (ظهور جملة من التيارات الفكرية، التي بدت أوضح صورها وأثقلها في مدرستي الأشاعرة والمعتزلة)[٢] ، اتسم بالاستدلال العقلي تارة، وبالنص الديني ثانية وبهما معا تارة اخرى.

ومن هنا جاءت اهمية دراسة منهج الشريف المرتضى في كتابه (المقنع في الغيبة) الذي عالج قضية تعد من ركائز مذهب الإمامية الإثني عشرية، ألا وهي قضية الإمام المهدي المنتظر خاصة في مقام إثبات ولادته وغيبته. عبر مباحث ثلاثة كان الأول في: اهتمام الشريف المرتضى ببحث القضية المهدوية، والثاني في: منهجية الشريف المرتضى في كتابه المقنع، أما الثالث فكان في: آرائه الخاصة في الغيبة ومن اعتمد عليها، ثم خاتمة بيّنت أهم نتائج البحث.

ومن الله التوفيق..





المبحث الأول
اهتمام الشريف المرتضى ببحث القضية المهدوية

كانت غَيْبة الإمام الثاني عشر المهديّ المنتظر عليه السلام، من أهمّ المحاور التي دارت عليها البحوث الكلامية منذ بداية عصر الغَيْبة الكبرى سنة ٣٢٩هـ وحتى يومنا هذا، إذ أخذت أبعاداً مختلفة حسب ما تقتضيه الحاجة والظروف المحيطة خلال الفترات الزمنية المختلفة(٣)، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الانتقال من مرحلة حضور الإمام والاتصال به ولو بشكل جزئي وخاص كما هو الحال في الغيبة الصغرى إلى مرحلة خفاء الإمام وانقطاع الاتصال به بشكل تام وهو ما حصل في الغيبة الكبرى.

ولذلك فإن بحث الغيبة أخذ اهتماما كبيرا من التأليف والبحث في القرنين الرابع والخامس الهجريين لما شهدته تلك الحقبة من نهضة علمية وأدبية واسعة، فضلاً عمّا كانت تشهده من نزاعات سياسية وخلافات دينية ومذهبية ألقت بظلالها على المسائل الكلامية(٤)، لاسيما فيما يخص الإمامة عامة والإمام الثاني عشر خاصة. فكان لمتكلّمي الإمامية آنذاك كمعلّم الأمّة الشيخ المفيد (٣٣٦- ٤١٣هـ) والشريف المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ) وشيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥- ٤٦٠ هـ) أثر متميّز في بيان مسائل عقيدة إمام الزمان وغيبته وانتظاره.

ولأنّ البحث حول منهج الشريف المرتضى في كتابه المقنع في الغيبة أولاً، وما له من أثر واضح في بيان مسائلها ثانياً؛ كان لزاماً الحديث عن مؤلفاته التي اهتمت بالإمام الثاني عشر إمّا ضمنا أو بشكل مستقل كي يكون مدخلا لدراسة منهجه في الكتاب مورد البحث، وكما يأتي:

- **أولاً: مؤلفاته الكلامية التي تضمنت مباحث عن المهدي المنتظر** عليه السلام:

ركّز الشريف المرتضى على منحيين في منظومته الكلامية(٥):

المنحى الأول: منازلاته مع القاضي عبد الجبّار المعتزلي (٣٥٩ – ٤١٥هـ)، المنظّر الكبير للفكر الاعتزالي، وبالخصوص في كتابه المغني في أبواب التوحيد والإمامة وبالأخصّ ما يتعلّق منه بالإمامة (المجلّد العشرون بقسميه الأول والثاني).

المنحى الثاني: منهج المنطق التنزيهي المطابق للأُصول العقلية عند الأنبياء والأئمة عليهم السلام، وبالخصوص في كتابه القيّم تنزيه الأنبياء والأئمّة عليهم السلام.

وكل من هذين المنحيين سلكهما في بحث غيبة إمام الزمان في الكتب الاتية:

١ ـ الفصول المختارة : إذ تضمن فصلاً في افتراق أصحاب الإمام الحسن العسكري عليه السلام بعد وفاته في شأن المهدي المنتظر عليه السلام إلى اربعة عشر فرقة وفقاً لما نقله الشيخ المفيد[٦]، وفصلاً في الرد على الفرقة القائلة بمهدوية الإمام العسكري عليه السلام[٧].

٢ ـ ذكر الشريف المرتضى في مقدمة كتابه المقنع في الغيبة أنه تعرض لبحث مسائل الغيبة في كتابيه (الشافي في الإمامة) و(تنزيه الانبياء والأئمة) بقوله: (كنتُ قد أودعتُ الكتاب الشافي في الإمامة وكتابي في تنزيه الأنبياء والأئمّة عليهم السلام من الكلام في الغَيْبَة ما فيه كفاية[٨]، وهداية لمن أنصف من نفسه وانقاد لإلزام الحجّة، ولم يجِرْ تحيّر عاندٍ عن المحجّة)[٩].

من هنا يتضح أمران هما:

أ. انّ تأليف الشافي وتنزيه الانبياء والائمة الذيّن ردّ فيهما آراء المعتزلة سبقا تأليفه للمقنع.

ب. يدل كلام الشريف المرتضى على أهمية مسائل الغيبة التي اوفى الكلام فيها بما فيه الكفاية في كتابيه المذكورين ومع ذلك ألف المقنع وخصصه في مسائل الغيبة ومايتعلق بها.

٣ ـ رسائل الشريف المرتضى وهي مجموعة من الاسئلة التي وردت إليه وردّ

عليها، إذ كان منها ثلاث رسائل في الغيبة[١٠]، والتي أحال فيها سائله عن الغيبة إلى كتابيه المقنع والشافي بقوله: (إعلم أن كل مسألة تتعلق بالغيبة من هذه المسائل، فجوابها موجود في كتابنا (المقنع في الغيبة) وفي الكتاب (الشافي) الذي هو نقض كتاب الإمامة من الكتاب المعروف بـ(المغني) ، ومن تأمل ذلك وجده إما في صريحهما أو فحواهما)[١١].

٤ ـ الذخيرة في علم الكلام والذي ذكر فيه ماتبتني عليه الإمامة من أصلين وهما العصمة والحياة، وهذان الاصلان جعلهما ايضا ركيزتين للغيبة[١٢].

- **ثانياً: كتاب المقنع في الغيبة والزيادة المكملة له:**

تبيّن مما سبق مكانة الكتاب وأهمّيته من خلال إحالة الشريف المرتضى إليه في رسائله من جهة، وتخصصه بالغيبة التي تعد من الامور المركزية والاساسية في قضية الإمام المهدي المنتظر عليه السلام من جهة أخرى.

وقد أخذ الكتاب عناية خاصة من قبل كل من بحث موضوع الغيبة وألّف فيها إذ أصبح مصدرا مهما من مصادر البحث والتأليف فيما يخص موضوعه[١٣].

أما سبب تأليف الكتاب فهو كما قال الشريف المرتضى في أول كتابه: «جرى في مجلس الوزير السيّد أطال الله في العزّ الدائم بقاءه، وكبت حسّاده وأعداءه كلام في غَيْبة صاحب الزمان أَلْمْتُ بأطرافه؛ لأنّ الحال لم تقتض الاستقصاء والاستيفاء، ودعاني ذلك إلى إملاء كلام وجيز فيها»[١٤]، وجاء في الذريعة ان السيد المرتضى كتب المقنع في الغيبة للوزير المغربي وهو أبو الحسن عليّ بن الحسين بن علي بن هارون ابن عبد العزيز الأراجني، كما يظهر من النجاشي في ترجمة جدّه الأعلى هارون بن عبدالعزيز[١٥].

والملاحظ من كلام الشريف المرتضى في مقدمة كتابه انه جاء على نحو الاجمال لا التفصيل لقوله: (أَلْمُمْتُ بأطرافه ؛ لأنّ الحال لم تقتض الاستقصاء والاستيفاء) لأنه ترك التفصيل في كتابه الشافي، ومع ذلك تضمن الكتاب على صغر حجمه اثبات غَيْبة الإمام المهدي عليه السلام وعللها وأسبابها والحكمة الإلهية التي اقتضتها، والتشابه بين غيبته وغيبة الانبياء السابقين، وظهور الإمام عليه السلام وعلمه بساعة ظهوره وغيرها من المسائل.

كما ان بعض المسائل التي بحثها الشريف المرتضى في كتابه المقنع بحثا عقليا بحثها استاذه الشيخ المفيد عقلا ونقلا بتفاوت بسيط[١٦].

ولم يجد الباحث كتاباً آخر استقلّ به الشريف المرتضى في بحث قضية الإمام المنتظر وغيبته وما يتعلق بها سوى المقنع ، ولعل هناك ما هو مخطوط في هذا المجال ولم ير النور إلى الآن.

المبحث الثاني
منهجية الشريف المرتضى في كتابه المقنع

انتهج الشريف المرتضى في كتاب المقنع منهج الاستدلال العقلي الذي تميز بمعالم تجديدية عديدة، ولعل بسبب تلك المعالم عبّر الشريف المرتضى في الزيادة المكملة للمقنع انه انتهج طريقة غريبة بقوله (ثم استأنفنا في (المقنع) طريقة غريبة لم نسبق إليها)[١٧] وقوله : «لم نسبق اليها» فيه دلالة على البعد الجديد الذي انتهجه المرتضى في بيان مسألة الغيبة على وجه الخصوص.

كما ان الشريف المرتضى اعتمد منهج الجدل الاقناعي القائم على (ان قلت قلنا) وهو من المناهج الكلامية التي لم يسبقه إليها أحد من أساتذته.

أما أهم السمات المنهجية لكتاب المقنع فهي:

- **أولاً: السمة النقدية:**

الاتجاه النقدي الذي اتبعه الشريف المرتضى من اول صفحات كتابه يجعل القارئ امام مجموعة من الأدلّة التي ترد الرأي الاخر وتثبت ما يريد الشريف المرتضى اثباته باسلوب موضوعي مقنع، ففي قوله: (وإني لأرى من اعتقاد مخالفينا: «صعوبة الكلام في الغيبة ... وقوته في جهتهم، وضعفه من جهتنا» عجبا! والأمر بالضد من ذلك وعكسه عند التأمل الصحيح، لأن الغيبة فرع لأصول متقدمة، فإن صحت تلك الأصول بأدلتها، وتقررت بحجتها، فالكلام في الغيبة أسهل شئ و أقربه و أوضحه)(١٨).

لا ينقد الادعاء بتعجب فقط بل يعطي القواعد المنهجية في كيفية الادعاء، إذ ان القوة أو الضعف في الكلام بالغيبة انما يكون بناء على مدى رصانة المقدمات وقوّتها التي تسبقها؛ لأنّها (فرع لأصول متقدّمة) وبما انّ تلك الأُصول لم تحكّم ادلتها عند المدعي فلا كلام في الفرع لانه مبني على أصل هو الآخر بحاجة إلى إحكام أدلته، وهذا ما بينه الشريف المرتضى بقوله: (فإن صحّت تلك الأُصول بأدلّتها، وتقرّرت بحجّتها، فالكلام في الغَيْبة أسهل شيء وأقربه وأوضحه، لأنّها تبتني على تلك الأُصول وتترتّب عليها، فيزول الإشكال، وإنْ كانت تلك الأُصول غير صحيحة ولا ثابتة، فلا معنى للكلام في الغَيْبة قبل إحكام أُصولها، فالكلام فيها من غير تمهيد تلك الأُصول عبثٌ وسَفَه)(١٩).

والمتأمل في النص المذكور يجد ان الشريف المرتضى يعطي قاعدة نقدية في المسائل الكلامية يمكن الرجوع إليها في نقد أي ادعاء عقائدي من جهتين:

الجهة الأولى: جهة الادعاء قبل ان تدعي على الآخر لابدّ أن تكون الدعوى محكمة لأُصولها العقائدية من ناحية الأدلّة والمتعلقات كي لا تُنقد بما تَنتقد به الآخر.

الجهة الثانية: جهة المدعى عليه قبل ان تأتي لرد الشبهة الموجهة لها، لابدّ من أن تنظر إلى الأُسس العقائدية التي ينطلق منها الآخر ومدى توافقها واتفاقها مع الأُسس العقائدية التي تؤمن بها.

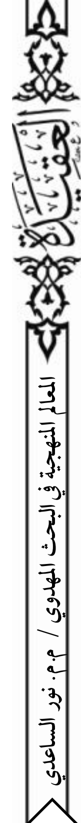
ولذلك يقول المرتضى: (فإنْ كان المخالف لنا يستصعب ويستبعد الكلام في الغَيْبة قبل الكلام في وجوب الإمامة في كل عصر وصفات الإمام ، فلا شكّ في أنّه صعب ، بل معوز متعذّر لا يحصل منه إلاّ على السراب، وإنْ كان مستصعِباً مع تمهّد تلك الأُصول وثبوتها، فلا صعوبة ولا شبهة، فإنّ الأمر ينساق سَوقاً إلى الغَيْبة ضرورةً إذا تقرّرت أُصول الإمامة)[٢٠].

ومن الفقرات المتقدمة يتضح ان الشريف المرتضى لم يرد الشبهة التي تضمنها الادعاء ـ وهي قوة كلام المخالف في الغيبة وضعفه عند الإمامية ـ مباشرة، بل قدّم نقدا عقليا في كيفية بناء الادعاء، وهذا بحد ذاته يجعل القارئ أمام عقلية نقدية دقيقة في تعاملها مع المسائل الكلامية.

- **ثانياً: الجمع بين النظرية والتطبيق :**

بعد ان بيّن الشريف المرتضى ان الغيبة تبتني على أصلين هما وجوب الإمامة في كل زمان والعصمة بقوله: «إنّ العقل قد دلّ على وجوب الإمامة ، وإن كلّ زمان كُلِّف فيه المكلَّفون الّذين يجوز منهم القبيح والحسن، والطاعة والمعصية لا يخلو من إمام ، وإنّ خلوّه من إمام إخلال بتمكينهم ، وقادح في حسن تكليفهم. ثم دلّ العقل على أنّ ذلك الإمام لا بُدّ من كونه معصوماً من الخطأ والزلل ، مأموناً منه فِعْلُ كل قبيح»[٢١]، ثم ساق الأدلّة على صحة هذين الأصلين حتى قال: «وإذا ثبت هذان الأصلان : فلا بُدّ من إمامة صاحب الزمان بعينه، ثمّ لابدّ مع فقد تصرّفه وظهوره من القول بغَيْبته»[٢٢].

إذ جعل للغيبة قاعدة تقوم عليها، جاء لتلك القاعدة وطبقها على من ادعى



المهدوية أو اُدعيت له كالكيسانية والناووسية والواقفة بقوله: (فإن قيل : كيف تدّعون أنّ ثبوت الأصلين اللذين ذكرتموهما يثبت إمامة صاحبكم بعينه ، ويجب القول بغَيْبته ؟! وفي الشيعة الإمامية ـ أيضاً ـ من يدّعي إمامة من له الصفتان اللتان ذكرتموهما وإنْ خالفكم في إمامة صاحبكم ؟! كالكيسانية القائلين بإمامة محمّد بن الحَنَفِيّة، وأنّه صاحب الزمان ، وإنّما غاب في جبال رَضْوى انتظاراً للفرصة وإمكانها ، كما تقولون في قائمكم، وكالناووسية: القائلين بأنّ المهديّ المنتظر أبو عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام . ثمّ الواقفة القائلين بأنّ المهديّ المنتظر موسى بن جعفر عليه السلام ؟! قلنا : كلّ مَنْ ذكرتَ لا يُلتفت إلى قوله ولا يُعبأ بخلافِه ؛ ..لأنّ العلم بموت ابن الحنفيّة كالعلم بموت أبيه وإخوته صلوات الله عليهم. وكذلك العلم بوفاة الصادق عليه السلام كالعلم بوفاة أبيه محمّد عليه السلام والعلم بوفاة موسى عليه السلام كالعلم بوفاة كلّ متوفّىً من آبائه وأجداده وأبنائه عليهم السلام فصارت موافقتهم في صفات الإمام غير نافعة مع دفعهم الضرورة وجحدهم العيان)[٢٣].

فالشريف المرتضى هنا يفرق بين الغيبة بسبب الموت وبين الغيبة التي هي خفاء شخص الإمام عن الانظار في اثناء حياته لاي سبب من الأسباب، وهذا التفريق يأتي بيانه من خلال تطبيقه اصول الغيبة على من ادعي غيابه مع فقدانه شرط الحياة، مما يعني ان المرتضى يسعى إلى اثبات ان حياة المهدي المنتظر شرط من شروط إمامته وغيبته وهو بهذا لايردّ ادّعاء الفرق المذكورة اعلاه فقط، وإنما يردّ ادعاء القائلين بإمامة المهدي المنتظر في آخر الزمان ولكنه لم يولد بعد.

- **ثالثاً: اعتماده منهج المخالفين في رد شبهاتهم:**

اعتمد الشريف المرتضى في بيان الغيبة واثبات وجود وإمامة إمام الزمان منهج المخالفين للإمامية في ذلك لاسيما المعتزلة ، إذ يقول: (فلا تنسوا ما لا يزال شيوخكم يعتمدونه، من ردّ المشتبه من الأُمور إلى واضحها، وبناء المحتمل منها على ما لايحتمل،

والقضاء بالواضح على الخفيّ، حتّى أنّهم يستعملون ذلك ويفزعون إليه في أُصول الدين وفروعه فيما طريقه العقل وفيما طريقه الشرع، فكيف تمنعوننا في الغَيْبة خاصّة ما هو دأبكم ودينكم ، وعليه اعتمادكم واعتضادكم.. فلا تنقضوا بدفعنا في الغَيْبة عن النهج الذي سلكناه أُصولَكم بفروعكم)(٢٤).

والمنهج الذي يقصده الشريف المرتضى هو ضرورة الكلام في الإمامة أولاً، ومن ثَمَّ الكلام في غيبة إمام الزمان لأن:

١. (الكلام في الغَيْبة مع الكلام في إمامة صاحب الزمان عليه السلام يجري في أنّه أصل وفرع بمجرى الكلام في إيلام الأطفال ، وتأويل المتشابه ، والكلام في حكمة القديم تعالى ، فواجب تقدّم الكلام في إمامته على الكلام في سبب غَيْبته من حيث الأصل والفرع)(٢٥).

٢. الإمامة من الامور الواضحة البينة التي ليس فيها احتمال أو تجاذب أما الكلام (في سبب الغَيْبة ووجهها، ففيه من الاحتمال والتجاذب ما ليس في الطريقة التي ذكرناها في إمامة ابن الحسن عليه السلام ؛ لأنّها مبنيّة على اعتبار العقل وسبر ما يقتضيه ، وهذا بيّنٌ لمن تأمّله)(٢٦).

فمنهج ارجاع المشتبه إلى الواضح هي طريقة العقل في معالجة ذلك المشتبه، وهو المنهج ذاته الذي اعتمده المعتزلة في معالجة المسائل الكلامية فعاب عليهم الشريف المرتضى تجويزهم ذلك المنهج لانفسهم ونقضه على غيرهم مما يعني انه انتهج منهج: ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم. وهذا ما أشار له البحث في السمة النقدية لكتاب المقنع.

كما ان الشريف المرتضى هنا يضع قاعدة مفادها ان نقد أو ردّ أي معتقد لابدّ من أن يكون على وفق مباني ذلك الاعتقاد وإلا لن يكون الرد ملزماً له ومن ثَمَّ لا ثمرة منه البتة.

● رابعاً: القراءة العقلية للأدلّة النقلية:

يقول الشريف المرتضى: انّ (الأخبار يجب ان تبنى على أدلّة العقول)[٢٧] ولعل ما يريده هو الأخبار المتعلقة بالأُصول لا بالفروع، ولذلك عمد في بيان علة غيبة إمام الزمان بالاستدلال العقلي المستقى من الأدلّة النقلية التي لم يوردها في كتابه لإمكانية دفعها وإدخال الشبهة فيها، والتي يحتاج في حلّها إلى ضروب من التكلف كما عبر الشريف المرتضى في اول كتابه، وهذه السمة هي من مميزات منهجه الكلامي عموما، إذ بيّن علة الغيبة بنحوين:

الأول: على نحو الاجمال إذ ان عدم بيان سبب الغيبة لا يخلّ بصحة الاعتقاد بها؛ لأنّنا إذا اعتقدنا بأن الله لا يفعل القبيح فإنا لسنا بحاجة لمعرفة علة الغيبة والحكمة منها وذلك لحكمة منه سبحانه تطابق العقل وإن لم نحط بها، كما هو الحال بين المعنى الظاهر للآيات المتشابهة والمعنى الواقعي لها وإن بدا بينهما تعارض ظاهر إلا (أنّ ما دلّ عليه العقل وقطع به على صحّته يقود ويسوق إلى القطع على أنّ للآيات مخرجاً صحيحاً وتأويلاً للعقل مطابقاً، وإنْ لم نحط علماً به، كما يقود ويسوق إلى أنّ للغَيْبة وجوهاً وأسباباً صحيحة، وإن لم نحط بعلمها)[٢٨].

وهذا المعنى نجده في حديث عبد الله بن الفضل الهاشمي، قال: سمعت الإمام الصادق عليه السلام يقول: (ان لصاحب هذا الأمر غيبة لابد منها يرتاب فيها كل مبطل. فقلت: ولم جُعلت فداك؟ قال: لأمر لم يؤذن في كشفه لكم. قلت فما وجه الحكمة في غيبته؟ قال: ... إنّ وجه الحكمة في ذلك لا ينكشف إلّا بعد ظهوره...ومتى علمنا انه عزّ وجلّ حكيم صدّقنا بأن أفعاله كلها حكمة وان كان وجهها غير منكشف لنا)[٢٩].

الثاني: على نحو التفصيل ببيان ان سبب الغيبة انما كان لأجل الاجابة على سؤال السائل بالتفصيل والا فإن الاجمال المذكور على النحو الأول يفي بالغرض، من هنا بيّن ان من أسباب غيبة إمام الزمان هو الخوف على نفسه من الظالمين، وهذا ما جاء

في الروايات المنقولة عنهم عليهم السلام منها ما ورد عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (إن للغلام غيبة قبل ظهوره، قلت : ولم ؟ قال : يخاف وأومأ بيده إلى بطنه، قال زرارة : يعني القتل)[٣٠]، إلا ان الشريف المرتضى وضح ان دفع الضرر عن النفس هو أمر عقلي وله صور متعددة منها الاستتار عن أنظار من يريد به الضرر إذ قال: (أمّا سبب الغَيْبة فهو: إخافة الظالمين له عليه السلام ... فإذا خاف على نفسه وجبت غَيْبته ولزم استتاره ومَنْ هذاالذي يُلْزِمُ خائفاً أعداؤه عليه، وهم حنقون أن يظهر لهم وأن يبرز بينهم ؟! والتحرّز من المضارّ واجبٌ عقلاً وسمعاً)[٣١].

هذه الشواهد من كتاب المقنع وغيرها كثير فيها دلالة على ان الشريف المرتضى قد صاغ الأدلّة النقلية في الغيبة صياغة عقلية تسهم إسهاماً واضحاً في بيان منهجه الإقناعي.

- **خامساً: توظيف الحدث التاريخي في بيان علة الغيبة :**

من المسائل التي يجدر بالقارئ لكتاب المقنع الوقوف عندها هي مسألة توظيف الحدث التاريخي في بيان علة غيبة إمام الزمان وبيان وجه التشابه بينها وبين غيبة الانبياء عليهم السلام ، إذ قال الشريف المرتضى: (وقد استتر النبيّ صلى الله عليه وآله في الشِعب مرّة ، وأُخرى في الغار، ولا وجه لذلك إلاّ الخوف من المضارّ الواصلة إليه)[٣٢]. وذكر وجه الاتفاق بين الغيبتين بقوله: (لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما استتر في الشِعْب والغار بمكّة ، وقبل الهجرة ، وما كان أدّى صلى الله عليه وآله جميع الشريعة ، فإنّ أكثر الأحكام ومعظم القرآن نزل بالمدينة.. وإذا جاز استتاره صلى الله عليه وآله مع تعلّق الحاجة إليه لخوف الضرر، وكانت التبعة في ذلك لازمة لمخيفه ومحوجيه إلى التغيّب، سقطت عنه اللائمة، وتوجهت إلى مَنْ أحوجه إلى الاستتار وألجأه إلى التغيّب، وكذلك القول في غَيْبة إمام الزمان عليه السلام [٣٣].

وكأن الشريف المرتضى هنا يريد الاشارة إلى ان خوف الإمام عليه السلام على نفسه من الاعداء هو ليس لأغراض شخصية بل هو خوف على مصير الرسالة والمهمة

الإلهية الموكلة إليه.

كذلك فإن المقارنة بين غيبة الرسول صلى الله عليه وآله والانبياء السابقين وبين غيبة الإمام عليه السلام هي احدى الامور التي بينتها الروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام في بيان مافي الإمام المنتظر عليه السلام من سنن الانبياء السابقين، وهذا ما افرده الشيخ الصدوق بالبحث والتفصيل في كتابه إكمال الدين واتمام النعمة عند ذكره غيبة ادريس ونوح وابراهيم ويوسف وموسى عليهم السلام (٣٤).

لذا يمكن الالتفات إلى اهمية فهم الحدث التاريخي وفلسفته وتوظيف غاياته في بيان المسائل الاعتقادية الخلافية، إذ انها تعد من الأدلّة التي يمكن الاتفاق عليها بين الأطراف المختلفة.

المبحث الثالث
آراؤه الخاصة في الغيبة ومن اعتمد عليها

من الآراء الخاصة والاجوبة التي تفرّد بها الشريف المرتضى في بيان مسألة غيبة إمام الزمان عليه السلام هو مايتعلق بغيبته عليه السلام عن أوليائه؛ إذ عدّ جواب علماء الإمامية (بأنّ علّة غيْبته عن أوليائه لا تمنع أن يكون خوفه من أن يلقاهم فيشيعوا خبره ، ويتحدّثوا سروراً باجتماعه معهم ، فيؤدّي ذلك وإن كان ذلك غير مقصود إلى الخوف من الأعداء)(٣٥) جواب غير مرضي عقلا، مما يعني ان النقد العقلي لدى الشريف المرتضى حاضر بشدة حتى على اجوبة علماء الإمامية ممن سبقوه أو عاصروه.

كذلك قولهم بأن (سبب الغَيْبة عن الجميع هو فعل الأعداء ؛ لأنّ انتفاع جماعة الرعيّة من وليٍّ وعدوٍّ بالإمام إنّما يكون بأن ينفذ أمرُه وتنبسط يدُه ، ويكون ظاهراً متصرِّفاً بلا دافع ولا منازع ،..ولا فائدة في ظهوره سرّاً لبعض أوليائه ؛ لأنّ النفع المبتغى من تدبير الأئمّة لا يتمّ إلا بالظهور للكلّ ونفوذ الأمر، فقد صارت العلّة في



استتار الإمام وفقد ظهوره على الوجه الذي هو لطفٌ ومصلحةٌ للجميع واحدةٌ)[٣٦] هو أيضاً غير مرضي عند الشريف المرتضى. وقد أرجع سبب رفضه لهذه الاقوال بما يأتي:

الأول: لأنّ عقلاء شيعته لا يجوز أن يخفى عليهم ما في إظهار اجتماعهم معه عليه السلام من الضرر عليه وعليهم، فكيف يخبرون بذلك مع العلم بما فيه من المضرّة الشاملة ؟! وإنْ جاز هذا الذي ذكروه على الواحد والاثنين ، لم يجز على جماعة شيعته الذين لا يظهر لهم[٣٧].

الثاني: لأنّ الأعداء إن كانوا حالوا بينه عليه السلام و بين الظهور على وجه التصرّف والتدبير ، فلم يحولوا بينه وبين مَنْ شاء من أوليائه على جهة الاستتار[٣٨].

وقد اقتفى الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) أثر أُستاذه المرتضى في ذلك، وخصّه بالشرح والتفصيل وذهب لما ذهب له المرتضى من ان سبب الغيبة عن الأولياء من الأولى ان تكون لعلة في اوليائه تمنع ظهوره الشريف لهم لتقصير من جهتهم[٣٩] (كالذي لم ينظر في طريق معرفة الله تعالى فلم يحصل له العلم وجب أن يقطع على انه إنّما لم يحصل لتقصير يرجع إليه)[٤٠]، إذ وضح الشريف المرتضى انه لا قطع على استتار الإمام عن جميع أوليائه بل يجوز ان يظهر لأكثرهم لتمكنهم من رفع علة الغيبة عنهم (وإزالتها فيظهر لهم، وهذه صفات لا بُدّ من أن تحصل لما تعلّل به الغَيْبة)[٤١].

ويفهم من كلام المرتضى أنّ الإمام عليه السلام ظاهر لأوليائه إلا ان منهم من يلحظ هذا الظهور ويدركه ومنهم من يستتر عنه ذلك الظهور تبعا لما في كل منهم من استعداد نفسي و درجة ايمان وصدق معرفة، (فإنّه متى اجتهد في ذلك حقّ الاجتهاد، ووفّ النظر نصيبه غير مبخوس ولا منقوص: فلا بُدّ له من وقوع العلم بالفراق ين الحقّ والباطل. وإذا وقع العلم بذلك: فلا بُدّ من زوال سبب الغَيْبة عن الوليّ. وهذه المواضع الإنسانُ فيها على نفسه بصيرة، وليس يمكن أن يؤمر فيها بأكثر من التناهي في

الاجتهاد والبحث والفحص والاستسلام للحقّ)[٤٢].

وهذا المعنى يشير له قول الإمام المهدي في توقيعه الصادر إلى الشيخ المفيد (..ولتعجلت لهم السعادة بمشاهدتنا على حق المعرفة وصدقها منهم بنا..)[٤٣].

ولايخفى ان الشريف المرتضى هو احد تلامذة الشيخ المفيد مما يشير لاحتمال اخذ الشريف المرتضى معنى غيبة الإمام عن اوليائه من رسالة الإمام عليه السلام نفسه إلى الشيخ المفيد والله العالم.

اعتماد الشيخ الطوسي والطبرسي على آراء الشريف المرتضى في الغيبة:

ذكر محقق كتاب (المقنع في الغيبة والزيادة المكملة له) ان شيخ الطائفة الطوسي قد أورد آراء الشريف المرتضى في كتابه المقنع تارة بالنصّ وأُخرى بإيجاز واختصار، وضمَّنها كتابه «الغَيْبة» في «فصل في الكلام في الغَيْبة» إذ يجدها القارئ مبثوثة فيه، منسوبة إلى المرتضى من دون التصريح باسم «المقنع». وقد ذكر محقق كتاب المقنع مواضع نقل الشيخ الطوسي من كتاب المقنع في مقدمة تحقيقه.

كما نقل أمين الإسلام الشيخ الطبرسي (٥٤٨هـ) مقاطع مهمّة للشريف المرتضى في مسألة الغيبة تارةً بالنصّ وأُخرى بإيجاز واختصار أيضاً، وأودعها في كتابه «إعلام الورى بأعلام الهدى» من المسألة الأولى حتى المسألة الخامسة، من الباب الخامس، تحت عنوان: «في ذكر مسائل يسأل عنها أهل الخلاف في غَيْبة صاحب الزمان عليه السلام ...» ولم يصرِّح أيضاً باسم « المقنع » وإنْ صرّح بنقلها عن الشريف المرتضى[٤٤].

أقول: لعل هؤلاء الأعلام لم يذكروا اسم كتاب المقنع في مؤلفاتهم لسببين:

الأول: للاختصار والاكتفاء بذكر المؤلف وهو الشريف المرتضى وهذا المنهج معروف في القرن الثالث والرابع والخامس الهجرية حتى في مجال الحديث فهم

لايذكرون الأسانيد كاملة ويكتفون بالمتن للاختصار وبعضهم يضعوها في كتاب مستقل ككتاب المشيخة للشيخ الصدوق و العدة للشيخ الطوسي.

الثاني: انّ تلك الآراء التي ذكرها الشيخ الطوسي والطبرسي للشريف المرتضى قد لاتكون منقولة من كتاب المقنع بل لعلها مأخوذة من كتابه (الشافي في الإمامة) وهو سابق للمقنع بحسب قول الشريف المرتضى في مقدمته في بيان قضية الغيبة وعرضها و معالجتها وما أُثير حولها من شبهات.

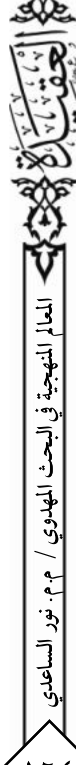
خاتمة البحث

من خلال قراءة كتاب المقنع في الغيبة للشريف المرتضى والنظر في منهج كتابه وكيفية رده على الاسئلة والشبهات حول غيبة إمام الزمان نتوصّل إلى مجموعة نتائج منها:

١. ان الاستدلال العقلي لدى الشريف المرتضى كان هو المنهج المعتمد في بحثه الكلامي عموما وفي كتابه المقنع على وجه الخصوص إذ انه لم يورد دليلاً نقلياً واحداً.

٢. كان اتجاهه في بحث الغيبة اتجاها نقديا مقارنا بين كلام الإمامية في إمامة المنتظر وغيبته وبين المذاهب والفرق الاخرى، مما دعاه إلى التنظير في قضية الغيبة وايجاد مصاديقها في الفرق الاخرى وبيان مدى التطابق بين مفهوم وأُصولها الغيبة وبين من تصدق عليه تلك الاصول.

٣. القراءة العقلية للأدلّة النقلية هي واحدة من اهم مميزات استدلالاته العقلية التي تنبئ عن دقة في قراءة النصوص وكيفية صياغتها على وفق المسلمات العقلية.



٤. اعتماد الشيخ الطوسي على تقريرات الشريف المرتضى في الغيبة تبين بوضوح أهمية تلك التقريرات وأسبقيتها وان كان بعضها أخذها الشريف المرتضى من شيخه المفيد، مما يؤكد بوضوح ان هؤلاء الاعلام الثلاثة قد نظّروا لمسألة الغيبة تنظيرها العقلي ولم يكتفوا بأدلتها النقلية التي بينّها الشيخ الصدوق في كتابه اكمال الدين وإتمام النعمة.

هذه كانت أهم النتائج التي توصل لها الباحث وما التوفيق إلا من عنده سبحانه، وأرجو أنّي وفّقت لبيان أهم سمات ومعالم منهج الشريف المرتضى في كتابه (المقنع في الغيبة)، وما في البحث من نقص فهو نتيجة طبيعية لأي جهدٍ بشري إذ الكمال لله سبحانه..



* مصادر البحث *

١. اكمال الدين واتمام النعمة، الشيخ الصدوق، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ

٢. الإمام المهدي في مصادر علماء الشيعة، اعداد وتحقيق مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، الاعلمي للمطبوعات - بيروت ١٤٣٢ه.

٣. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، ٣٣، دار الأضواء، بيروت، ط ٢) ١٤٠٩ ه ١٩٨٩ م.

٤. الذخيرة في علم الكلام، للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ) تحقيق السيّد أحمد الحسيني، جماعة المدرّسين ـ قم / ١٤١١ هـ.

٥. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للشيخ آقا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) الطبعة الثانية، دار الأضواء ـ بيروت / ١٤٠٣ هـ.

٦. رجال النجاشي، للشيخ أبي العبّاس أحمد بن عليّ النجاشي (٣٧٢ ـ ٤٥٠هـ) تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني، جماعة المدرّسين ـ قم / ١٤٠٧ هـ.

٧. رسالة في غَيْبة الحجّة (رسائل الشريف المرتضى ـ المجموعة الثانية) للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ) إعداد السيّد مهدي الرجائي، دارالقرآن الكريم ـ قم / ١٤٠٥ هـ.

٨. الشافي في الإمامة ، للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ) تحقيق السيّد عبد الزهراء الحسيني الخطيب ، مؤسسة الصادق ـ طهران / ١٤١٠ هـ ، بالتصوير على طبعة بيروت.
٩. الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٤٠٩ ه ١٩٨٩ م.
١٠. الشريف المرتضى: حياته وثقافته وأدبه، د. احمد محمد المعتوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.
١١. الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، المسائل العشر في الغيبة، تحقيق الشيخ فارس الحسون، تقديم مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
١٢. الغَيْبة ، لشيخ الطائفة الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠هـ) تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح ، مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم / ١٤١١هـ.
١٣. الفصول المختارة، ، للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ ه(تحقيق السيد علي مير شريفي.
١٤. المقنع في الغيبة والزيادة المكملة لها، ، للشريف المرتضى عليّ بن الحسين الموسوي (٣٥٥– ٤٣٦هـ) تحقيق السيد محمد علي الحكيم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم.
١٥. المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطاوي، الناشر: دار الحديث للطباعة والنشر، قم ١٤٢٧هـ.

* هوامش البحث *

(١) رجال النجاشي: الرقم: ٧٠٨ / ٢٧٠-٢٧١ .

(٢) مقدمة محقق كتاب المقنع، السيد محمد علي الحكيم: ٧ .

(٣) نفسه: ١٠

(٤) ظ/ الشريف المرتضى: حياته وثقافته وأدبه: ٢٦ – ٢٧.

(٥) المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، ١٦٩ .

(٦) ظ/ الفصول المختارة، الشريف المرتضى: ٣١٨ – ٣٢١.



(٧) ظ/ نفسه: ٣٢٢-٣٢٧.

(٨) ظ/ الشافي ١ / ٤٤ ـ ٥٤ ، تنزيه الأنبياء والأئمّة : ١٨٠ .

(٩) المقنع في الغيبة: ٣١.

(١٠) ظ/ الإمام المهدي في مصادر علماء الشيعة: ١/ ٤١٣.

(١١) رسائل المرتضى : ١ / ٣١٠.

(١٢) ظ/ الذخيرة في علم الكلام، الشريف المرتضى: ٥٠٣ .

(١٣) ظ/ مقدمة تحقيق كتاب المقنع، السيد محمد علي الحكيم: ١١ -١٥.

(١٤) المقنع: ٣١.

(١٥) ظ/ الذريعة ٢٢ / ١٢٣ ، ورجال النجاشي : ٤٣٩ رقم ١١٨٣.

(١٦) ظ/ المسائل العشر في الغيبة، الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، مقدمة التحقيق: ٢١.

(١٧) المقنع: ٢٢٠

(١٨) نفسه: ٣٣.

(١٩) نفسه: ٣٣ -٣٤.

(٢٠) نفسه: ٣٤.

(٢١) نفسه: ٣٤- ٣٥.

(٢٢) نفسه: ٣٧.

(٢٣) نفسه: ٣٩.

(٢٤) المقنع: ٥٠- ٥١.

(٢٥) نفسه: ٥٠.

(٢٦) نفسه: ٥١.

(٢٧) تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، ٣٣ ، دار الأضواء، بيروت، ط ٢) ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م.

(٢٨) المقنع: ٤٥ .

(٢٩) اكمال الدين واتمام النعمة: ٢/ ٤٣٤.

(٣٠) نفسه: ٢/ ٤٣٣.

(٣١) المقنع: ٥٢ .

(٣٢) نفسه: ٥٢.

(٣٣) نفسه: ٥٤.

(٣٤) ظ/ اكمال الدين واتمام النعمة: ٢/ ١٣٩ – ١٥٥ .

(٣٥) المقنع: ٦٢ .

(٣٦) نفسه: ٦٣.

(٣٧) نفسه: ٦٢

(٣٨) نفسه: ٦٣.

(٣٩) ظ/ كتاب الغيبة، الشيخ الطوسي : ٨٥.

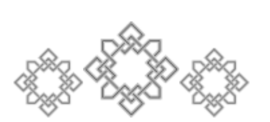
(٤٠) نفسه

(٤١) المقنع: ٦٥ .

(٤٢) نفسه: ٦٨.

(٤٣) الاحتجاج ، الطبرسي: ٢/ ٤٩٥ .

(٤٤) ظ/ مقدمة تحقيق كتاب المقنع: ١٣ .





المقارنات الكلامية

بين آراء بني نوبخت والسيد المرتضى

■ أ.م.د الشيخ محمد تقي السبحاني

(عضو الهيئة العلمية في معهد العلوم والثقافة الإسلامية)

■ السيد علي حسيني زاده

(باحث في معهد القرآن والحديث/ قسم الكلام)

■ ترجمة: هاشم مرتضى



الخلاصة:

إنّ مقارنة آراء أبي سهل وأبي محمد النوبختيين مع آراء السيد المرتضى؛ بما أنّها تُعّد بداية ونهاية مدرسة بغداد الكلامية عند الإمامية نوعاً ما، تعيننا في التعرّف على هذه المدرسة الكلامية للإمامية ومعرفة التحولات البنيوية الطارئة عليها، وترفع اللبس والإبهام عن تاريخ الكلام الإمامي. ولذا نتطرّق في هذا البحث ـ بعد مقارنة منهجية هؤلاء المتكلمين الإماميين ومحتوى كلامهم ـ إلى بيان نقاط اختلافهم وذكر التطوّرات الحاصلة للكلام الإمامي في فترة ما بعد الحضور ـ من بني نوبخت إلى السيد المرتضى ـ كما نعرّج في هذا البحث على بعض آراء معتزلة البصرة وبغداد عند بيان موارد الخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى.

الكلمات المفتاحية:

بنو نوبخت، السيد المرتضى، الكلام الإمامي، مدرسة بغداد، المعتزلة.

المقدمة

لقد اهتم أبو سهل إسماعيل بن علي وكذلك ابن أخته أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي بتدوين آراء الكلام الإمامي وآثاره في بغداد منذ القرن الثالث إلى العقد الأوّل من القرن الرابع. وقد ذكر الرجاليّون من علمائنا الإمامية انّ أبا سهل كان من أكبر متكلّمي الإمامية في فترته وعميد الأسرة النوبختية(١) كما أنّ أبا محمد النوبختي يُعّد أيضاً من كبار متكلّمي الإمامية(٢). وهذان العالمان من آل نوبخت كانا مضافاً إلى علم الكلام خبيرين بعلم النجوم، الفلسفة، التفسير، التاريخ، وغيرها من العلوم.

ورغم كثرة الآثار الكلامية لآل نوبخت؛ لكن فقدت كلّها تقريباً ولم يبق منها سوى بعض المقاطع وما نقل عنهم في طيّات الكتب(٣). ورغم وجود بعض متكلّمي الإمامية في فترة الغيبة الصغرى أمثال ابن جبرويه وأبي الأحوص وغيرهما: (أي متكلّمو الإمامية المجهولين في بغداد) الذين انشغلوا بالدفاع عن الكلام الإمامي، ولكن يُعد نقطة شروع الكلام الإمامي في مدرسة بغداد منذ ظهور هذين المتكلّمين الكبيرين من آل نوبخت، إذ فضلاً عن تقديم الآراء الكلامية المدوّنة وتأليف آثار كلامية [مستقلّة]، أعدّا جيلاً من التلامذة والطلّاب في علم الكلام، وهؤلاء الطلبة في مدرسة آل نوبخت أصبحوا مشايخ كبير متكلّمي الإمامية أي: الشيخ المفيد حيث شهد كلام الإمامية في بغداد آنذاك فترة الإزدهار(٤)، وبعد الشيخ المفيد تصدّى تلامذته من قبيل السيد المرتضى للدفاع عن الآراء الكلاميّة عند الإمامية. وقد اضمحلّت هذه المدرسة بعد هجرة خليفة السيد المرتضى أي: الشيخ الطوسي إلى النجف عام ٤٤٩هـ(٥).

توجد لمدرسة بغداد الكلامية سمات تميّزها من حيث المنهج والمحتوى عن مدرسة الكوفة ومدرسة قم الكلامية الأخبارية؛ ويعد التناغم الأكثر مع المعتزلة من



أبرز تلك السمات، بيد أنّ هذا الأمر لا يعني التشابه والتطابق التام بين جميع متكلمي بغداد في المنهج والمحتوى، بل توجد فوارق عدّة في المنهج والمحتوى بين متكلمي الإمامية البغداديين منذ منتصف القرن الثالث وإلى بداية المنتصف الثاني للقرن الخامس سيما بين بني نوبخت والشيخ وتلامذته. ولذا لبيان هذه الفوارق ألّف الشيخ المفيد كتابه القيّم «أوائل المقالات» حيث ذكر موارد خلافه مع بني نوبخت(٦) هذه الفوارق تظهر أيضاً عند تقييم آراء الشيخ المفيد وتلامذته سيما السيد المرتضى(٧).

نحن نسعى في بحثنا هذا مقارنة آراء السيد المرتضى الكلامية مع الآراء المتبقيّة من بني نوبخت، وبيان فوارقها في المنهج والمحتوى.

إنّ بني نوبخت مضافاً إلى معرفتهم بتراث الكلام الإمامي في مدرسة الكوفة، كانت لهم معرفة أيضاً بالآراء الكلامية لمعتزلة البصرة وبغداد، ولهم علقة أيضاً بكبار متكلّمي هاتين المدرستين وقد وافقوا على بعض آرائهما. كما توجد شواهد في بعض آثارهم المتبقية على ترجيحهم لآراء معتزلة البصرة على معتزلة بغداد سيما في مباحث لطيف الكلام، وبنفس الوقت فانّ هذين المتكلّمين من بني نوبخت يعارضان المعتزلة في كثير من المباحث الهامة من قبيل: المعرفة، الاستطاعة والمنزلة بين المنزلتين.

أما السيد المرتضى فكان عارفاً كذلك بكلا المدرستين المعتزليتين: البصرة وبغداد، وقد تتطابق بعض آرائه الكلامية مع آراء المعتزلة، نعم انّه خلافاً لأستاذه الشيخ المفيد يرجّح آراء مدرسة معتزلة البصرة على آراء معتزلة بغداد عند التعارض بين هاتين المدرستين(٨) كما أنّه كان مهتماً بآراء بني نوبخت ويشير إلى أقوالهم في مسألة الرد على عبد الجبار، ومسألة تحريف القرآن، وكون الإمامة من المسائل العقلية وردّ نظرية الإنسان(٩).

سوف نتطرّق لمعرفة الفوارق الكلامية بين بني نوبخت والسيد المرتضى، وبيان سير تطوّر كلام الإمامية في مدرسة بغداد منذ البداية وحتى النهاية؛ إلى آراء بني

نوبخت والسيد المرتضى في مسائل [متنوعة] من قبيل: نظرية المعرفة، الإنسان، الاستطاعة، الإيمان والأسماء والأحكام، وفروعاتها من قبيل الموافاة، الإحباط، المعرفة، طاعة الكفار، وكذلك بعض فروعات مسائل النبوّة والإمامة.

ـ ١ ـ

المعرفة وأدواتها

إنّ المصادر الموجودة وإن لم تتطرّق إلى آراء أبي سهل النوبختي فيما يخصّ المعرفة، ولكن ذكر الأشعري آراء الحسن بن موسى النوبختي في المعرفة، فبناء على رأي الحسن بن موسى انّ أصل توليد العلم ينشأ من النظر والاستدلال المقبول والعلم الاكتسابي يُعدّان من مصادر المعرفة، وفي الوقت نفسه تم التأكيد على كون بعض المعارف ضرورية، ويضيف انّ الأمر بمعرفة الله ـ سواء كانت اكتسابية أم اضطرارية ـ غير ممكن.

في قبال رأي الحسن بن موسى هذا توجد آراء أُخرى في مسألة المعرفة؛ من أهمّها كون المعارف (الأمور الغائبة) اكتسابية ومن جملتها معرفة الله. هذه النظرية التي كانت مطروحة بشكل أكثر عند المعتزلة، لقيت تأييداً من الإمامية؛ على الأقل في عصر بني نوبخت(١٠) كما أذعن بها الشيخ المفيد(١١) والسيد المرتضى(١٢)، نعم يوجد بعض الخلاف في بيان هذه الآراء عند معتقديها ظهرت آثارها في أتباع مدرسة البصرة وبغداد الاعتزالية(١٣)؛ وقد رجّح السيد المرتضى آراء معتزلة البصرة في باب المعرفة خلافاً لأستاذه الشيخ المفيد حيث كان قريباً من رأي معتزلة بغداد(١٤).



انّ السيد المرتضى بتقسيمه المعارف إلى ضرورية واكتسابية ـ خلافاً لأبي محمد النوبختي ـ يرى أنّ العلم بالله لا يمكن إلاّ عن طريق الاكتساب(١٥)، نعم انّه يذهب

إلى كون معرفة أهل الآخرة ضرورية[١٦] كما يعتقد انّ العلوم الاكتسابية من فعلنا وانّ العلوم الضرورية من فعل الله[١٧]. ومن أبرز نقاط الخلاف بين السيد المرتضى والحسن بن موسى أنّه ـ خلافاً لأبي محمد الذي لا يرى جواز الأمر بالمعارف ولا يعتقد بوجوب النظر ـ يذهب إلى وجوب النظر ويعتقد انّه من أوّل الواجبات[١٨].

إنّ نظرية أبي محمد النوبختي المعرفية وإن اختلفت في البنى مع نظرية المعتزلة في المعرفة الاكتسابية، لكنّها بالقياس إلى مدرستي البصرة وبغداد؛ تقترب إلى مدرسة البصرة التي يميل إليها السيد المرتضى، إذ خلافاً لمعتزلة بغداد الذين ينكرون إمكان المعرفة الضرورية لأيّ من الغائبات[١٩]، ذهب كثير من معتزلة البصرة إلى كون معرفة الله والأنبياء وكذلك سائر المعارف ضرورية[٢٠]، مضافاً إلى أنّ معتزلة البصرة تذهب إلى انّ جميع المعارف الحاصلة بالاكتساب يمكن أن تستحصل عن طريق الضرورة أيضاً وكذلك العكس أي: يمكن أن تستحصل بعض المعارف الضرورية عن طريق الاستدلال، كما أنّ البصريين يذهبون إلى كون معرفة الله في الآخرة ضرورية[٢١]. هذه النظرية متقاربة مع نظرية أبي محمد النوبختي في أنّ معرفة الله يمكن أن تحصل عن طريق الضرورة أو الاكتساب، إذ بناءً على رأي معتزلة بغداد يستحيل للمعرفة الحاصلة بالاكتساب ـ سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة ـ أن تحصل بالاضطرار، كما لا يمكن اكتساب المعرفة الحاصلة اضطراراً[٢٢].

ذهب بنو نوبخت في مبحث العلاقة بين الوحي والعقل بناء على الإجماع المنقول عن الشيخ المفيد إلى انّ العقل مضافاً إلى حجيته؛ له مرتبة الكاشفية عن الواقع أيضاً لكنّه لم يستغن عن الوحي، بل انّ الأنبياء والحجج الربانيين الذين يعدّون كأساتذة البشرية، يعلّمونهم طريقة الاستدلال العقلي، والعقل لا يمكنه أن يستغني عنهم[٢٣].

لكن السيد المرتضى يرى مقاماً أعلى للعقل إذ يعتقد باستقلاله في معرفة الله تعالى وعدم حاجته إلى الوحي والرسل الربانيين والأئمة. وفي مقام إثبات مدّعاة يرى

انّ الاستدلال بالأدلّة السمعية لكسب المعرفة يستلزم الدور[٢٤]. ومضافاً إلى مبحث العلاقة بين العقل والوحي، توجد شواهد في مبحث أدوات المعرفة تدلّ على مدى اختلاف السيد المرتضى مع بني نوبخت. أنّهم خلافاً للسيد المرتضى حيث كان يشكّك دائماً في حجية أخبار الآحاد ويتمسّك بالقرآن وإجماعات الإمامية لإثبات الأحكام[٢٥]، كانوا يؤكّدون على حجية أخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن وقد ألّفوا كتباً في هذا المضمار[٢٦]. نعم توجد أوجه تشابه بين السيد المرتضى وبني نوبخت في مسألة حجية الأخبار المتواترة، إذ انّ السيد المرتضى مع لحاظ بعض الضوابط للعلم بالأخبار المتواترة يرى انّ عدد الشيعة بلغ مبلغاً بحيث ينتفي معه احتمال أيّ نوع من الكذب في أخبارهم، وعليه لابد من قبول الأخبار التي تنفرد بها الشيعة[٢٧]، كما انّ أبا سهل النوبختي يستدلّ لإثبات صحة الأخبار المتواترة الدالّة على النص في باب الإمامة؛ بكثرة الشيعة واختلاف أوطانهم[٢٨].

يعتقد السيد المرتضى بحصر طريق العلم ببعض المعارف من قبيل: نصوص الإمامة ودلالة إعجاز القرآن على نبوة النبي صلى الله عليه وآله؛ بالأخبار فقط[٢٩]، كما انّ أبا سهل النوبختي يقسّم المعارف إلى قسمين: المعارف الحاصلة من الاستدلال والتي اثبت العقل وجوبها.

ـ ٢ ـ

المعارف الحاصلة عن طريق النص والأخبار فقط من قبيل معرفة مصداق الإمام[٣٠]

حقيقة الإنسان:

يوجد مبحث في العدل الإلهي تحت عنوان التكليف يتناول: المكلَّف، حقيقة التكليف، الغرض من التكليف ومباحث أُخر، ومن المباحث الهامّة فيه معرفة الإنسان

المكلَّف الذي أصبح مورداً للأمر والنهي والوعد والوعيد[٣١]. وبناء على تقرير الشيخ المفيد فانّ رأي بني نوبخت بهذا الخصوص يتطابق مع رأي هشام بن الحكم المؤيّد بروايات أهل البيت عليهم السلام. وبناء على هذا الرأي فانّ الإنسان قائم بالذات، لاحجم له ولا بعد، ولا يتطرّق إليه التركيب ولا الحركة ولا السكون ولا الاتصال والانفصال، وهو شيء أُطلق عليه عند الفلاسفة الأوائل بالجوهر البسيط، وهكذا يكون في كل فاعل حيّ محدَث جوهر بسيط. الإنسان هو تلك الحقيقة التي قد يعبّر عنها بالروح[٣٢].

تعدُّ نظرية بني نوبخت في الإنسان من أهم العقائد التي اصطفوا خلفها أمام نظرية المعتزلة ولها علقة مباشرة مع مسألة العدل، كما تُنبئ عن اختلاف منهجهم مع نظرية السيد المرتضى في العدل[٣٣]. وبما أنّ السيد المرتضى يعتقد ـ كمعتزلة البصرة ـ أنّ الإنسان هو هذا الهيكل الجسماني المشاهد[٣٤]، يردّ رأي معمّر وابني نوبخت بخصوص الإنسان[٣٥]، انّه في مقام الإجابة عن سؤال ـ أورده في الطرابلسيات الأولى ـ بخصوص الإنسان؛ بعد إشارته إلى كتاب أبي سهل النوبختي في الإنسان، يقوم بنقد آراء بني نوبخت بخصوص الإنسان ويذكر أدلّته على بطلان رأيهم في موضوع حقيقته بالتفصيل، وفي النهاية بعد ردّ سائر الأقوال المتعلّقة بالإنسان يذهب إلى انّه مجموع الجسم المشاهَد لا بعضه لأنّ الأحكام العقلية كالمدح والذم تعود إلى مجموع الإنسان[٣٦]. وبناء على كلام السيد المرتضى فانّ بني نوبخت يذهبون إلى انّ الإنسان جوهر غير متحيّز لا يكون عرضاً للجسم لكنّه يعمل فيه ويصده عن بعض الأفعال[٣٧] وبناء على تقرير الشيخ الطوسي انهم ذهبوا إلى كونه جوهراً بسيطاً لا يتركّب ولا ينقسم[٣٨] وبناء على هذا الرأي فانّ القدرة والاستطاعة تعودان إلى الروح التي تولّد الأفعال في الجسم، ويكون هذا الجسم المشاهد الأداة الوحيدة لتلك الروح[٣٩]، وعليه فالفارق بين السيد المرتضى وبني نوبخت بخصوص حقيقة الروح؛ كبير جداً، إذ انّ السيد المرتضى يرى ـ كمعتزلة البصرة ـ بأنّ الروح هواء يتردّد في منافذ الجسم الحي وهو الملاك للبقاء على الحياة، وعليه ستكون الروح جسماً[٤٠].

الجسم الحي وهو الملاك للبقاء على الحياة، وعليه ستكون الروح جسماً[٤٠].

من أهم اعتراضات السيد المرتضى على نظرية بني نوبخت، تعارضها مع نظرية العدل الاعتزالية، إذ بناء على تعريف بني نوبخت فانّ المدح والذم لا يتعلّقان بأفعال الإنسان المشاهد[٤١]. يجيب السيد المرتضى عن السؤال القائل بأنّ الحساب هل هو على الأبدان أم على الأرواح ويقول: الحساب على الحي المكلّف المأمور المنهي، وإذا كانت الأرواح لا تقوم بنفسها ـ أعني عن كونها حية ـ وإنّما هي تابعة، فالحساب على من هي تابعة له لا عليها[٤٢]. وهناك قبل السيد المرتضى بعض من تشيّع من المعتزلة قد ذهب في ماهية الإنسان إلى الرأي نفسه الذي أبداه السيد المرتضى[٤٣].

الاستطاعة:

لقد ألّف أبو محمد النوبختي لتأييد نظرية هشام بن الحكم في الاستطاعة كتاباً، ويؤكدّ النجاشي على انّ الحسن بن موسى كان يرى في موضوع الاستطاعة رأي هشام بن الحكم[٤٤]. من بين متكلّمي الإمامية ذهب هشام بن الحكم خلافاً للجبرية (في الاستطاعة مع الفعل) وأصحاب الاختيار (في الاستطاعة قبل الفعل) إلى نظرية ثالثة في باب الاستطاعة إذ قال بالتفصيل وطرح نظرية تجمع الاستطاعة قبل الفعل ومعه، وذهب إلى انّ الاستطاعة عبارة عن اجتماع خمسة أُمور بعضها مع بعض:

١ـ الصحة.

٢ـ تخلية الشؤون.

٣ـ المدّة في الوقت.

٤ـ الآلة التي بها يكون الفعل.

٥ـ السبب الوارد المهيّج.

يرى هشام انّ بعض هذه الموارد تتحقق قبل الفعل سوى السبب المهيّج الذي



يقترن مع الفعل، وإذا أوجد الله تعالى السبب سيتحقق الفعل لا محالة[٤٥]، وبناء على هذا الرأي فانّ الاستطاعة هي التي يتحقق الفعل بها[٤٦].

ونقد نقل الأشعري عن جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم انّه كان يقول إنّ أفعال الإنسان اختيار له من وجه واضطرار من وجه. والسبب المهيّج ـ كما شرحه الأشعري نفسه عند بيان اختلاف الشيعة في الاستطاعة ـ سبب من قبل الله تعالى، يتحقق الفعل بتحقّقه[٤٧]. إنّ الوقوف على مراد هشام سيما مراده من السبب المهيّج معقّد نوعاً ما، ولذا اتهمه جماعة خطأً أو عمداً بالجبر[٤٨]. وانتساب هذه النظرية إلى أبي سهل وإن كانت مورد ترديد[٤٩]، ولكن بما أنّ المعتزلة وغيرهم أدخلوا أبا سهل وأبا محمد في أهل العدل من دون ذكر الفوارق في باب العدل[٥٠]، أمكن القول باتحاد رأي أبي سهل وأبي محمد مع هشام في باب الاستطاعة، مع اهتمامهما بإعطاء صورة عن رأي هشام لا تنتهي إلى الجبر.

يذهب السيد المرتضى ـ خلافاً لأبي محمد النوبختي ـ إلى القول بالاستطاعة قبل الفعل[٥١]، إذ يعتقد أنّ القدرة مقدّمة على الفعل لكنّها لم تكن من حيث الضرورة وإيجاب الفعل على غرار لزوم المعلول والعلة أو المسبب والسبب، لأنّها لو كانت كذلك لأُلغي اختيار القادر على إيجاد الفعل، ولذا لابد من تقدّم القدرة على الفعل لأنّ القادر يحتاج إليها لإيجاد الفعل[٥٢].

الإيمان والأسماء والأحكام:

ذهب بنو نوبخت إلى إطلاق اسم المؤمن مطلقاً على من آمن بالله ورسوله واعتقد بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى وإن ارتكب الكبائر[٥٣]، مع لحاظ أنّ بني نوبخت يقولون بالاحباط[٥٤]، فعليه ـ وطبقاً للقاعدة ـ لا يمكنهم إطلاق المؤمن على مرتكب الكبائر، إلاّ أن يقال بأنّهم لا يدخلون العمل في تعريف الإيمان، بأن يكون الإيمان عندهم معرفة بالقلب وإقرار باللسان، وقد خالفوا المعتزلة في الاحباط من

هذه الجهة. ومن جهة أُخرى بما انّهم يجيزون المعرفة الضرورية؛ لا يمكنهم ـ طبقاً للقاعدة ـ إدخال المعرفة في تعريف الإيمان لترتب الثواب عليها، فإذاً لابد من أن يكون الإيمان عندهم هو التصديق، وبما أنّ التصديق اللساني يدخل في عداد الأعمال، فيحتمل قويّاً اعتقادهم بأنّ الإيمان تصديق بالقلب كما ذهب إليه السيد المرتضى أيضاً(٥٥).

يذهب السيد المرتضى إلى إمكان الجمع بين الإيمان والمعصية، فإذا ارتكب المؤمن كبيرة أُطلق عليه «المؤمن الفاسق»(٥٦). والدليل عليه انّ المؤمن لو ارتكب معصية لا يخلو حاله من أمرين: إما أن يكون (المؤمن) مشتقٌ مِن فعل الإيمان، وفي هذه الحالة يبقى هذا الاسم صادقاً عليه حتى بعد ارتكاب الكبيرة، ويُعدّ فاعل الإيمان. أو يكون لفظ (المؤمن) حينئذٍ قد انتقل عرفاً أو شرعاً عمّا وضع له وصار بمعنى من يستحق الثواب، ففي هذه الحالة أيضاً يصدق عليه اصطلاح المؤمن؛ لأنّه يستحق الثواب، والكبيرة لا تسقط الثواب ولا تبطله بناء على نفي التحابط(٥٧).

الموافـــاة:

ذهب بنو نوبخت إلى جواز الكفر لمن عرف الله وآمن به، وفي المقابل ذهب القائلون بالموافاة إلى أنّ من عرف الله ولو لمرّة واحدة خلال حياته، سيخرج من الدنيا مؤمناً ويستحيل عليه الكفر(٥٨).

وللقول بالموافاة أهمية أُخرى لدى القائلين بها، وهي انّ من آمن يستحيل عليه الكفر، ولذا لا يكون معنى للإحباط هنا، وعليه ينفي القائلون بالموافاة الإحباط(٥٩) ولكن المعتزلة وبني نوبخت ـ لعدم قبولهم الموافاة ـ ذهبوا إلى إحباط الحسنات من خلال ارتكاب السيّئات. وقد ذكر السيد المرتضى والعلامة الحلّي ـ من دون ذكر اسم بني نوبخت ـ انّ بعض الإمامية يجيزون الكفر بعد الإيمان ويذعنون بأصل



الإحباط[٦٠]. انّ السيد المرتضى في معرض فحصه عن أسباب إنكار النص على الأئمة عليهم السلام من قبل البعض؛ يصرّح بأنّ إنكار النص على الإمام يوجب الكفر، وبناء على نظرية الموافاة لم يكن هذا الشخص مؤمناً منذ البداية[٦١].

ويستنتج السيد المرتضى بعد لحاظ هاتين المقدّمتين: من أنّ المؤمن يستحق الثواب الدائم بالإجماع، وانّ التحابط باطل ـ أنّ المؤمن لا يكفر أبداً، لأنّ الكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم، والإيمان يوجب الثواب الدائم، ولا يمكن تحقق كلاهما، نعم انّه يعتقد بجواز إيمان الكافر لانّ الإيمان يوجب سقوط عقاب الكفر[٦٢].

الإحباط:

ذهب بنو نوبخت ـ تناغماً مع المعتزلة ـ إلى جواز التحابط بين المعاصي والطاعات والثواب والعقاب[٦٣] بمعنى انّ أعمال الإنسان الصالحة والطالحة تتحابط فيما بينها، فلو غلبت السيئات استحق الإنسان العقاب من دون أن يُثاب على أعماله الصالحة، ولو غلبت الصالحات لاستحقّ الثواب فقط، وهذا ما يُطلق عليه التكفير[٦٤] ولابد من الانتباه إلى أنّ من وجهة نظر المعتقدين بالتحابط، يوجد تنافٍ بين الثواب والعقاب، لأنّ أحدهما يشتمل على الإكرام والتعظيم والآخر يتضمّن اللوم والاستخفاف، ولكن لا يوجد أيّ تناف بين العقاب والعوض، لأنّ العوض لا يتضمّن الإكرام والتعظيم[٦٥].

إنّ السيد المرتضى ـ تبعاً لشيخه المفيد ـ لا يقول بالإحباط[٦٦] إذ قال: إنّه لا تنافي بين الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف إلاّ إذا كانا على فعل واحد، فأمّا إذا كانا على فعلين جاز أن يجتمع استحقاقهما وإن كانا متقابلين بعد أن يتغاير الفعلان اللذان يستحقان منهما. ولهذا نقول: إنّ الفاسق يجتمع استحقاقهما فيه وإن كانا متقابلين، له

استحقاق الذم والمدح والتعظيم والاستخفاف بإيمانه وطاعته وفسقه ومعاصيه، ولولا أنّ الكافر قد دلّ الدليل على أنّه لا طاعة له لجاز عندنا أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح والتعظيم والاستخفاف[٦٧].

إنّ السيد المرتضى في مقام الإجابة عن السؤال الدال على ما يزيل الثواب والعقاب يقول: إعلم انّ الثواب عندنا لا يزيله شيء بعد ثبوته، والعقاب إذا ثبت فإنّما يزيله العفو من مالكه والمستحق أن يفعله ولا يزول إلاّ بذلك.

وبناء على هذا تكون نظرية التحابط باطلة عند السيد المرتضى، إذ انّ القائلين بها يعتقدون زوال الثواب بالندم على الطاعة أو بالكبيرة التي يكون عقابها أعظم من ثواب فاعلها، وانّ العقاب يزول أيضاً بالتفضّل وبالندم أي: التوبة، وكذلك بزيادة الطاعات على عقاب المعاصي (في المعاصي الصغيرة).

إنّ السيد المرتضى قام بنقد الدلائل العقلية عند القائلين بالتحابط، ويقول في نقد من تمسّك بالدلائل النقلية لصالح التحابط: إنّ الإحباط في جميع الآيات متعلّق بالأعمال دون الجزاء عليها، وخصومنا يذهبون إلى التحابط بين الجزاء على الأعمال. وأخيراً يذهب في تعريف إحباط الأعمال إلى انّ المراد منه إيقاع العمل بنحو لا يكون فيه نفع لنا[٦٨].

والخلاصة انّ السيد المرتضى يجوّز الإحباط في أصل العمل لكنّه لا يجوّز إحباط الجزاء الثابت للعمل، كما أنّه يقول بالإحباط بالنسبة إلى الكفار ويعتقد ببطلان أعمالهم الصالحة لكفرهم.

قد ذهب المعتقدون بالإحباط بجريان التحابط في الذنوب الكبيرة فقط، إذ قسّموا الذنوب إلى كبائر وصغائر[٦٩]، ولذا ذهب بنو نوبخت كالمعتزلة إلى انّ الذنوب تنقسم في نفسها إلى صغائر وكبائر[٧٠]، وفي قبالهم لم ير السيد المرتضى فرقاً بين الصغائر والكبائر، إذ يعتقد بأنّ المعاصي كلّها كبيرة، وتقسيم الذنوب إلى الكبيرة والصغيرة ينتج من مقايسة بعضها ببعض[٧١].

معرفة الكفار وطاعتهم:

يعتقد بنو نوبخت أنّ لكثير من الكفار[٧٢] معرفة بالله تعالى، ويمتثلون في كثير من أعمالهم أوامره، وينالون جزاء لتلك الطاعة الأجر والثواب في الدنيا[٧٣] هذا المعتقد لدى النوبختيين له علقة مباشرة مع اعتقادهم في تحابط الأعمال[٧٤]. ولكن بناء على رأي السيد المرتضى الدال على نفي التحابط بين الثواب والعقاب، لا يمكن صدور الإيمان أو الطاعة والعبادة المستحقة للثواب من الذي نعلم كفره واستحقاقه للعقاب الدائم، لعدم إمكان الجمع بين استحقاق الثواب الدائم والعقاب الدائم[٧٥]. وكذلك فانّ من ينكر نبوة النبي صلى الله عليه وآله يكون كافراً ومستحقاً للعقاب الدائم، وحينئذٍ لو كان عارفاً بالله وصفاته وعدله لابد من احتساب استحقاقين دائمين له ـ مع فرض فساد التحابط ـ وهذا باطل بالإجماع.

وها هنا سؤال يطرح نفسه وهو انّ الكفّار كمنكري النبوات هل تحصل لهم معرفة بالله أم لا؟ يذهب السيد المرتضى إلى عدم حصول أيّ معرفة لهم وأنّ النظر في الأدلّة لا يولّد لهم العلم، وعليه لا تتحقق فيه بعض الشرائط المولّدة للعلم، وعلى فرض حصول بعض المعارف وتحقّقها لهم، فهذه المعرفة لا تستوجب استحقاق الثواب، لأنّ ما يوجب استحقاق الثواب هو المعرفة الحاصلة على وجه الوجوب لا على نحو آخر، كرد الأمانة فانّ الراد لا يستحق المدح والثواب إلاّ إذا ردّها لوجوب ذلك لا لرياء وأمثاله، وعليه فعند السيد المرتضى حتى لو حصلت معرفة للكافر سوف لا يستحق عليها الثواب ولا تحدث أيّ مشكلة حينئذٍ، لانّ الممتنع هو اجتماع الثواب والعقاب الدائمين، وفيما نحن فيه فانّ المعرفة الحاصلة للكافر لا توجب استحقاق الثواب أساساً[٧٦].

يقول السيد المرتضى في مكان آخر عند الإجابة عن سؤال كيفيّة الجمع بين بطلان الإحباط ولزوم جزاء الكافر لطاعته: لو لا انّ الكافر قد دلّ الدليل على أنّه لا طاعة له، لجاز عندنا أن يجتمع له استحقاق الثواب والعقاب والذم والمدح والتعظيم

والاستخفاف[٧٧]. وبنفس الوقت يذعن بمعرفة بعض الكفار لله تعالى من دون أن يستحقوا عليها الثواب لانهم ما فعلوها لأجل وجوبها، والمعرفة التي تستحق الثواب هي التي حصلت لأجل وجوبها[٧٨].

النبوة والإمامة:

فيما يخصّ النبوة والإمامة؛ يمكن رصد اختلاف آراء بني نوبخت مع السيد المرتضى في بعض المسائل الفرعية. ذهب بنو نوبخت ومن تبعهم إلى انّ مقام النبوة والإمامة استحقاقي، وفي قبال هذا الرأي ذهب جمهور الإمامية والمعتزلة إلى انّه تفضّلي[٧٩]. يعتقد بنو نوبخت انّ مقام النبوة والإمامة بما انّه نوع من الثواب فلابد من أن يكون نتيجة للأعمال، وعليه فالنبي والإمام استحقا هذا المقام لأعمالهما الصالحة، وقد أقاموا أدلّة عقلية لإثبات ثوابية مقام الإمامة، كما تمسّكوا بآيات من القرآن لإثبات استحقاقية مقام النبوة والإمامة[٨٠].

أما السيد المرتضى في مقام الرد على نظرية استحقاقية النبوة، فيعتقد بعدم إمكان قبول نظرية الثواب والجزاء لمقام النبوة، لأنّ الثواب هو النفع الخالص المقترن بالتعظيم، والحال أنّ التكليف بالرسالة فيه مشاق كثيرة، ولذا لا يمكن أن يكون استحقاق الرسالة جزاء وثواباً للطاعات الماضية. والإشكال الآخر الذي يطرحه السيد المرتضى على نظرية استحقاقية النبوة، هو أنّ لازمها وجوب رسالة من استحق الرسالة وإن لم يكن في إرساله وتحمّل شرعه فائدة لأحد[٨١].



تحريف القرآن:

ينسب الشيخ المفيد في باب تحريف القرآن القول بالزيادة والنقصان في القرآن إلى بني نوبخت بحسب مسموعاته[٨٢] وخلافاً لتقرير الشيخ المفيد يذهب السيد

المرتضى في الطرابلسيات الأولى ـ من دون إشارة إلى القول بالزيادة ـ إلى انّه لم يعثر في آراء الفقهاء والمتكلّمين الشيعة أمثال أبي جعفر ابن قبة، أبي الأحوص، بني نوبخت وأعقابهم وأسلافهم، بما يدلّ على القول بنقصان القرآن لا نفياً ولا اثباتاً(٨٣). وهذا التصريح من السيد المرتضى مع لحاظ اطلاعه على كتاب أوائل المقالات، ينبئ عن عدم اعتقاده بصحة ما سمعه شيخه من بني نوبخت [بشأن القرآن](٨٤).

يعتقد السيد المرتضى بعدم تطرّق أيّ زيادة أو نقصان في القرآن، وانّ هذا القرآن الموجود هو القرآن الذي كان بيد رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يوجد أي شك فيه، ويصرّح بأنّ القرآن كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله مجموعاً مؤلّفاً(٨٥).

مضافاً إلى مسألة تحريف القرآن، قد اختلف السيد المرتضى مع بني نوبخت في مسألة كيفية إعجاز القرآن، إذ تبنّى السيد المرتضى نظرية الصرفة في وجه إعجاز القرآن(٨٦) أما نظرية بني نوبخت في هذا الصدد وإن لم تُذكر، ولكن بما أنّ الشيخ المفيد بنى رأيه على نظرية الصرفة وأكّد بأنّ الوحيد الذي يوافقه على هذا الرأي هو النظام المعتزلي(٨٧)، أمكن القول بعدم تبنّي نظرية الصرفة في وجه إعجاز القرآن من قبل بني نوبخت.

معرفة الإمام:

بناء على ما نقله السيد المرتضى يرى بنو نوبخت ـ كسائر متكلّمي الإمامية المتقدّمين ـ ثبوت الإمامة وصفاتها بالأدلة العقلية مضافاً إلى الأدلّة السمعية، كما ذهبوا إلى وجوب الإمامة عقلاً واستخدموا قاعدة اللطف لإثبات الإمامة عقلاً ولم تكن لهم منهجية متغايرة(٨٨)، ويمكن أن نستنتج من هذا الكلام تأييد السيد المرتضى في مباحث الإمامة لمسلك بني نوبخت في المحتوى والمنهج وإن اختلف معهم في بعض الجزئيات.

وفيما يخص نطاق علم الإمام ذهب بنو نوبخت إلى الوجوب العقلي في لزوم معرفة الإمام باللغات والصنائع والفنون المختلفة[٨٩]. لكن السيد المرتضى لا يوجب على الإمام معرفة علومٍ من قبيل الصنائع والحِرَف المختلفة كالخياطة والحياكة والصباغة، ويرى انّ القول بوجوب هذه العلوم للإمام يستلزم إحاطته بجميع المعلومات الإلهية وهذا الأمر يستلزم أن يكون المحدَث كالقديم تعالى عالماً لنفسه وحائزاً لمعلومات غير متناهية، وكلاهما محال في المحدَث[٩٠].

ومن أوجه الخلاف الأخرى بين السيد المرتضى وبني نوبخت، إمكان صدور المعجزة من غير النبي سيما الإمام. بناء على تقرير الشيخ المفيد ذهب بنو نوبخت إلى عدم امكان صدور المعاجز من الأئمة[٩١]، أما السيد المرتضى فبعد تعريف المعجزة وذكر طرق معرفتها[٩٢] يطرح بحثاً مفصّلاً في إمكان صدور المعجزة من غير الأنبياء يذكر أدلّته ويجيب عن شبهات المخالفين سيما كبير المعتزلة أبو هاشم الجبائي[٩٣].

ولوجود الخلاف في مفهوم المعجزة بين المخالفين والموافقين لصدورها من غير الأنبياء[٩٤] تؤيّد الشواهد احتمال كون المعجزة عند بني نوبخت أمراً خارقاً للعادة تقترن مع ادعاء النبوة وهذا يختص بالأنبياء، لأنّ الله خصّصها بهم لإثبات نبوّتهم، وعليه فخوارق العادات الصادرة من غيرهم والتي لا تقترن بادعاء النبوة، لا يُطلق عليها اصطلاح المعجزة[٩٥]. وبناء على ما ذكره الشيخ المفيد لقد أجمعت الإمامية على لزوم النص على إمامة من لا معجزة له[٩٦].

وبما أنّ بني نوبخت لا يجوّزون ظهور المعجزة من غير النبي، يكون الطريق الوحيد عندهم لمعرفة الإمام هو النص[٩٧]، ولكن السيد المرتضى بعد تجويزه ظهور المعجزة من الإمام بل وجوبها في بعض الموارد[٩٨] يذهب إلى إمكان معرفة الإمام عن طريق المعجزة.

لطيف الكلام:

بعد التمعّن في آراء بني نوبخت الكونيّة المشتملة على أكثر مباحث لطيف الكلام، يمكن القول بأنّهم يقتربون في هذه المباحث بشكل أكثر إلى آراء معتزلة البصرة، سيما آراء المتكلّم المعتزلي البصري أبو علي الجبائي(٩٩). كما أنّ السيد المرتضى ـ خلافاً لشيخه المفيد ـ يرجّح في مباحث لطيف الكلام آراء معتزلة البصرة على معتزلة بغداد(١٠٠)، ولذا يميل إلى بني نوبخت في المسائل الكونيّة أكثر من شيخه المفيد، والشاهد على هذا المدعى التطرّق إلى بعض المواضيع من قبيل بقاء الجواهر، حيث يعتقد السيد المرتضى ـ كالنوبختيين وخلافاً لشيخه المفيد وتناغماً مع معتزلة البصرة ـ انّ الله تعالى يفني الجواهر مع إيجاد الضد ولذا يكون لكل جوهر ضد، وقد استدل السيد المرتضى لإثبات هذا المدّعى وإثبات لوازمه(١٠١)، كما أقام السيد المرتضى أدلّة سمعية على فساد العالم والجواهر(١٠٢). وقد انتقد أبو محمد الأدلّة العقلية المقامة من بعض الفلاسفة الدالة على عدم فساد العالم(١٠٣).

وكذلك بالنسبة إلى ماهية المكان فقد عرّف السيد المرتضى المكان كما هو عند معتزلة البصرة وبني نوبخت؛ خلافاً لمعتزلة بغداد وشيخه المفيد(١٠٤)، فقد ذهب بنو نوبخت ـ وفقاً للجبائي وابنه في قبال معتزلة بغداد ـ إلى أنّ المكان ما يُلقي الجسم الثقيل وزنه عليه وهذا المكان يصدّ عن سقوط ذلك الجسم، وفي قبال هذا الرأي يرى الشيخ المفيد تبعاً لأبي القاسم البلخي انّ المكان ما أحاط بالشيء من جميع جهاته وانّه لا يصحّ تحرّك الجواهر إلاّ في الأماكن(١٠٥).

الخلاصة

لبني نوبخت والسيد المرتضى في باب المعرفة رأيان ومنهجان متفاوتان، وخلافاً للسيد المرتضى الذي وافق معتزلة البصرة في اكتسابية المعارف، أظهر الحسن بن موسى

رأياً آخر منحصراً به. وفي مسائل التوحيد والعدل لم يمكن متابعة اختلاف آراء بني نوبخت والسيد المرتضى إلاّ في باب الاستطاعة، إذ انّهم ـ خلافاً للسيد المرتضى ـ اختاروا نظرية هشام بن الحكم، أما في فروعات الوعد والوعيد كالموافاة والاحباط والمعرفة وطاعة الكفار فالخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى كبير، وقد مال بنو نوبخت إلى المعتزلة بشكل أكثر كما أنّ السيد المرتضى يتمسّك بآراء شيخه المفيد. وفيما يخص النبوة والإمامة فالخلاف بين بني نوبخت والسيد المرتضى ينحصر في بعض المسائل الفرعية ويتفقون في باقي المسائل، كما لم يرد اختلاف بيّن في مباحث لطيف الكلام بين بني نوبخت والسيد المرتضى.

* مصادر البحث *

١ـ إقبال، عباس (١٣٥٧)، خاندان نوبختي، طهران: طهوري.

٢ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (١٤٠٧ق)، البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر.

٣ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (١٤١٢ق)، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.

٤ـ ابن أبي الحديد (١٤١٧ق)، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار إحياء الكتب العربي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان.

٥ـ ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة القرطبة.

٦ـ الأسعدي، علي رضا (١٣٩١)، سيد مرتضى، قم: نشر پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي.

٧ـ .... (١٣٨٨)، هشام بن حكم، قم: نشر پژوهشگاه علوم وفرهنگ اسلامي.

٨ـ الأشعري، أبو الحسن (١٤٠٠ق)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، آلمان ـ ويسبادن: فرانس شتاينر.

٩ـ اشميتكه، زابينة (١٣٧٨)، انديشه هاي كلامي علامه حلى، ترجمة أحمد نمائي، مشهد: الاستانة الرضوية المقدسة.

١٠ـ الجاحظ (٢٠٠٢م)، رسائل الجاحظ، تقديم وشرح: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال.

١١ـ الحلبي، علي أصغر (١٣٧٦)، تاريخ علم كلام در إيران وجهان، طهران: انتشارات اساطير، ط الثانية.
١٢ـ الديلمي، على بن الحسين بن محمد (بلاتا) نسخة خطية موجودة في مركز التراث والبحوث اليمني.
١٣ـ خلاصة النظر (١٣٥٨)، تحت إشراف: زابينة اشميتكه وآخرون، تحقيق ومقدمة: حسن الأنصاري، طهران: مؤسسة پژوهشي حكمت وفلسفه إيران.
١٤ـ السبحاني، محمد تقي وحسيني زاده خضر آباد، السيد علي (١٣٩١)، «آراء متكلّمان نوبختي در ميانه مدرسة كوفه وبغداد»، نقد ونظر، ش ٦٦.
١٥ـ السيد المرتضى (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
١٦ـ .... (بلاتا) الطرابلسيات الأولى، نسخه خطية، مركز إحياء التراث الإسلامي، رقم الفلم: ١٦٩٠/ ٣.
١٧ـ .... (١٤١٠ق)، الشافي في الإمامة، تحقيق وتعليق: السيد عبد الزهراء الحسيني، طهران: مؤسسة الصادق.
١٨ـ .... (١٣٨٧)، جمل العلم والعمل، النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
١٩ـ .... (١٤١٩ق)، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح وتعليق: الشيخ يعقوب الجعفري المراغي، طهران، دار الاسوة.
٢٠ـ .... (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم.
٢١ـ الصدوق، محمد بن علي (١٣٩٥ ق)، كمال الدين وتمام النعمة، طهران: انتشارات إسلامية.
٢٢ـ الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الأضواء.
٢٣ـ .... (١٤٢٠)، الفهرست، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
٢٤ـ .... (١٤٠٩ق)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٥ـ القاضي عبد الجبار (١٤٢٧ق)، تثبيت دلائل النبوة، القاهرة: دار المصطفى.
٢٦ـ .... (١٤٢٢ق)، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبي هاشم بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٧ـ .... (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جرج قنواتي،

القاهرة، الدار المصرية.
٢٨ـ المفيد، محمد بن النعمان (الف)، (١٤١٣ق)، اوائل المقالات، قم ألفية الشيخ المفيد.
٢٩ـ .... (ب)، (١٤١٣)، المسائل السروية، قم: ألفية الشيخ المفيد.
٣٠ـ مكدرموت، مارتين (١٣٦٣)، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد، ترجمة أحمد آرام، طهران: دانشگاه طهران.
٣١ـ الملاحمي الخوارزمي، محمود بن محمد (١٣٩٠)، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونج، طهران: ميراث مكتوب.
٣٢ـ النجاشي، أحمد بن علي (١٤١٦)، رجال النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٣ـ النيشابوري، أبو رشيد (١٩٧٩م)، مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق وتقديم: دكتر معن زيادة ودكتور رضوان السيد، طرابلس: معهد الإنماء العربي.

* هوامش البحث *

(١) النجاشي ١٤١٦: ٣١، الشيخ الطوسي ١٤٢٠: ٣١.
(٢) النجاشي ١٤١٦: ٦٣، الشيخ الطوسي ١٤٢٠: ١٢١.
(٣) انظر: الإقبال ١٣٥٧: ١٦٦ـ ١٢٣ و ١٢٨ـ ١٣٥.
(٤) انظر: مكدرموت، ١٣٦٣: ١٣ـ ١٦.
(٥) ابن الجوزي ١٤٢٠ ج١٦: ١٦، ابن كثير١٤٠٧ ج ١٢: ٩٧.
(٦) مكدرموت ١٣٦٣: ٣١ـ ٣٣.
(٧) انظر: مكدرموت: ١٣٦٣. ٤٩٢ـ ٥١٩.
(٨) انظر: مكدرموت ١٣٦٣: ٤٩٢ـ ٥١٩.
(٩) السيد المرتضى ١٤١٠ ج ١: ٩٧، ونفسه بلا تا ٢٣٧ـ ٢٤٥، و ٢٠٦ـ ٢٠٧.
(١٠) انظر: الأشعري ١٤٠٠: ٥٢.
(١١) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦١ ـ ٨٨.
(١٢) السيد المرتضى ١٤١١: ١٦٦ـ ١٦٧.
(١٣) القاضي عبد الجبار ١٤٢٢: ٢٠ ـ ٢٣، النيسابوري ١٩٧٩: ٣٣٠ـ ٣٥١.

(١٤) قارن السيد المرتضى ١٤١١: ١٥٦ ـ ١٨٥ مع القاضي عبد الجبار ١٤٢٢: ٢٠ ـ ٣٣.

(١٥) السيد المرتضى ١٤١١: ١٦٦ـ ١٦٧.

(١٦) السيد المرتضى ١٤١١: ٥٢٦ ـ ٥٢٨.

(١٧) السيد المرتضى ١٤١١: ١٥٦ ـ ١٥٧ و١٦٥ـ ١٦)

(١٨) السيد المرتضى ١٤١١: ١٦٧ـ ١٧١.

(١٩) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٠.

(٢٠) الجاحظ ٢٠٠٢: ١٠٩ـ ١٢٤.

(٢١) القاضي عبد الجبار ١٤٢٢: ٢٠ـ ٣٣، النيسابوري ١٩٧٩: ٣٣٠ـ ٣٣٤.

(٢٢) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦١ و٨٨.

(٢٣) انظر: الشيخ المفيد (ألف) ١٤١٣: ٤٤.

(٢٤) السيد المرتضى ١٤٠٥ج ١: ١٢٧، وانظر: رضائي، العقل في بغداد.

(٢٥) انظر على سبيل المثال: السيد المرتضى ١٤٠٥ج ٣: ٣٠٩ ـ ٣١٦.

(٢٦) النجاشي ١٤١٦: ٦٣، السبحاني وحسيني زاده ١٣٩١: ٥ـ ٦.

(٢٧) الأسعدي ١٣٩١: ١١٥ـ ١١٧.

(٢٨) الصدوق ١٣٩٥: ٨٩ـ ٩٢.

(٢٩) الأسعدي ١٣٩١: ١١٤.

(٣٠) الصدوق ١٣٩٥: ٨٩.

(٣١) للاطلاع على الآراء المختلفة المتعلّقة بمعرفة حقيقة الإنسان انظر: السيد المرتضى ١٤١١: ١١٣ـ ١٢١.

(٣٢) المفيد (ب) ١٤١٣: ٥٧ـ ٦١.

(٣٣) السبحاني وحسيني زاده (١٣٩١: ٩ـ ١٢).

(٣٤) انظر لمعرفة آراء السيد المرتضى بهذا الخصوص: الأسعدي ١٣٩١: ٢٥٥ـ ٢٧٦.

(٣٥) السيد المرتضى ١٤١١: ١١٤.

(٣٦) السيد المرتضى، بلا تا: ٢٣٧ـ ٢٤٥.

(٣٧) السيد المرتضى: ٢٣٨.

(٣٨) الشيخ الطوسي ١٤٠٩: ج ٧: ٣٥٤.

(٣٩) السيد المرتضى بلا تا: ٢٣٩ـ ٢٤٠.

(٤٠) السيد المرتضى ١٤٠٥، ج١: ١٣٠ وج٤: ٣٠، وانظر أيضاً: الاسعدي ١٣٩١: ٢٥٩.

(٤١) السيد المرتضى بلاتا: ٢٤٢.
(٤٢) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج٤: ٣٠.
(٤٣) الأشعري ١٤٠٠: ٦١) ٤٣.
(٤٤) النجاشي ١٤١٦: ٦٣.
(٤٥) الأشعري ١٤٠٠: ٤٢ـ ٤٣.
(٤٦) للاطلاع على آراء هشام بن الحكم في الاستطاعة انظر: الأسعدي ١٣٨٨: ١٨٦.
(٤٧) الأشعري ١٤٠٠ـ ٤٠ـ ٤٢.
(٤٨) الأشعري ١٤٠٠: ٤٠، السيد المرتضى ١٤١٠ج ١: ٨٦ـ ٨٧.
(٤٩) وقد يكون لهذا السبب زعم مكدرموت ـ من دون أن يقيم دليلاً ـ انّ اعتقاد أبي سهل في الاستطاعة يتطابق مع رأي المعتزلة. (مكدرموت ١٣٦٣: ٣٠).
(٥٠) القاضي عبد الجبار ١٩٦٢ ـ ١٩٦٥ ج٢٠، ابن تيمية ١٤٠٦ ج١: ٣١.
(٥١) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى في الاستطاعة انظر: الأسعدي ١٣٩١: ٢٧١ـ ٢٧٦.
(٥٢) السيد المرتضى ١٣٨٧: ٩٧ ـ ٩٨، وأيضاً ١٤١١: ٨٣ـ ٨٤، وأيضاً ١٤٠٥ ج١: ١٤٤.
(٥٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٤.
(٥٤) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.
(٥٥) انظر: السيد المرتضى ١٤١١: ٥٣٥.
(٥٦) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص راجع: الأسعدي ١٣٩١: ٣٦٦.
(٥٧) السيد المرتضى ١٤١٩: ١٦٠ـ ١٦٢.
(٥٨) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.
(٥٩) الحلبي، ١٣٧٦: ٤٨٨.
(٦٠) السيد المرتضى ١٣٨٧: ١٥٩، اشميتكه ١٣٧٨: ٢٢٦ـ ٢٢٧.
(٦١) السيد المرتضى ١٤٠٥ج١: ٣٣٦.
(٦٢) انظر: السيد المرتضى ١٤١٩: ١٥٨ـ ١٦٠.
(٦٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٢.
(٦٤) الشيخ الطوسي ١٤٠٦: ١٩٣ ـ ٢٠٦.
(٦٥) ابن أبي الحديد ١٤١٧ ج١٨: ١٦٩.
(٦٦) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص أنظر: الأسعدي ١٣٩١: ٣٥٦.
(٦٧) السيد المرتضى ١٤٠٥ج٢: ٣٧٥ـ ٣٧٦.

(٦٨) انظر: السيد المرتضى ١٤١١: ٣٠٢ـ ٣٢١، وأيضاً ١٤٠٥ ج١: ١٤٧ـ١٤٩، وأيضاً: ١٤١٩: ١٤٦ـ١٤٨.

(٦٩) القاضي عبد الجبار، ١٤٢٢: ٤٣٤.

(٧٠) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٤.

(٧١) السيد المرتضى ١٤١١: ٥٣٤.

(٧٢) يُراد من الكفّار ما هو أعم من أهل الكتاب وغيرهم، وذلك لاختلاف المتكلّمين في إطلاق لفظ الكافر على من ينكر الله والرسل أو على مجرد من ينكر وجود الله (انظر الأشعري ١٤٠٠: ١٤١ـ١٤٣).

(٧٣) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٣.

(٧٤) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١: ١٩ـ ٢٣.

(٧٥) للاطلاع الأكثر على رأي السيد المرتضى بهذا الخصوص انظر: الأسعدي ١٣٩١: ٣٥٢.

(٧٦) السيد المرتضى ١٤٠٥ج٢: ٣٢٧ـ ٣٢٩، وأيضاً ج١: ١٦٢ـ ١٦٤.

(٧٧) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج٢: ٣٧٥ـ ٣٧٦.

(٧٨) السيد المرتضى ١٤٠٥ ج٢: ٣٢٩ـ ٣٣٠.

(٧٩) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٣ـ ٦٤، الديلمي، بلا تا ج١: ١١٤.

(٨٠) انظر: الديلمي، بلا تا ج١: ١١٤ـ ١٢٠، وانظر أيضاً: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١، ١٢.

(٨١) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٢٥ـ ٣٢٦، وانظر أيضاً الاسعدي ١٣٩١: ٢٨٠.

(٨٢) المفيد (الف) ١٤١٣: ٨٠ ـ ٨٢.

(٨٣) السيد المرتضى، بلاتا: ٢٠٦ـ٢٠٧.

(٨٤) للاطلاع الأكثر على آراء بني نوبخت في مسألة تحريف القرآن، انظر: السبحاني، وحسيني زاده خضر آباد، ١٣٩١: ١٢ ـ ١٤.

(٨٥) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٦٠ـ ٣٦٤.

(٨٦) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٧٨.

(٨٧) انظر: الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٣.

(٨٨) السيد المرتضى ١٤١٠ ج١: ٩٧.

(٨٩) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٧، وللاطلاع الأكثر انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١: ١٤ـ١٨.

(٩٠) السيد المرتضى ١٤٠٥ج١: ١٠٤ـ ١٠٨.

(٩١) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٦٨.

(٩٢) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٢٨ـ ٣٣٢.

(٩٣) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٢ـ ٣٣٧.

(٩٤) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٣ـ ٣٣٧.

(٩٥) انظر: السبحاني وحسيني زاده خصر آباد (١٣٩١: ١٦ـ ١٧.

(٩٦) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٤٠.

(٩٧) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد ١٣٩١: ١٦ـ ١٧.

(٩٨) السيد المرتضى ١٤١١: ٣٣٢.

(٩٩) انظر: السبحاني وحسيني زاده خضر آباد (١٣٩١: ٧ـ ٩).

(١٠٠) مكدرموت ١٣٦٣: ٤٩١ـ ٥١٩.

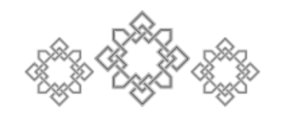
(١٠١) انظر: الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ٩٦ـ ٩٧، وأيضاً الأسعدي ١٣٩١: ١٣٥ـ ١٣٩.

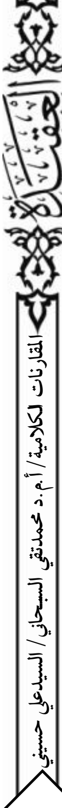
(١٠٢) السيد المرتضى ١٤١١: ١٤٥ـ ١٤٩.

(١٠٣) الملاحمي ١٣٩٠: ٦٦١ـ ٦٦٥.

(١٠٤) السيد المرتضى ١٤٠٥ج٤: ٢٣.

(١٠٥) الشيخ المفيد (الف) ١٤١٣: ١٠٠، وللتعرف على اختلاف معتزلة بغداد والبصرة وأدلة كلٍّ منهما بالنسبة إلى المكان انظر: الأشعري ١٤٠٠: ٤٤٢، وانظر النيسابوري ١٩٧٩: ١٨٨ـ ١٩٠.





تأثير الفكر المعتزلي البصري على السيد المرتضى في مسائل التوحيد والعدل الإلهي

■ تدوين: حيدر البياتي

ترجمة: أسعد مندي الكعبي



خلاصة البحث

يرى بعض الباحثين أنّ السيّد المرتضى قد نحا منحى معتزلة البصرة في جانبٍ من المسائل المرتبطة بالتوحيد والعدل الإلهيين، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحث في مقالته هذه إلى دراسة حقيقة الرأي وتحليله المذكور وبيان مدى تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي البصري، إذ قارن بين وجهات نظره وآراء اثنين من أبرز معتزلة البصرة وهما أبو هاشم الجبائي والقاضي عبدالجبار، ثمّ ذكر مواطن الاتّفاق والاختلاف.

وأمّا النتائج التي تمّ التوصّل إليها فقد أثبتت أنّ السيّد المرتضى أيّد المسائل العقائدية الثابتة في منهج المعصومين عليهم السلام والتي عمل بها الشيعة الإمامية ولم يناقش فيها، ولكن بالنسبة إلى المسائل التي لم يثبت فيها رأيهم (منطقة الفراغ) اتّخذ ثلاثة مواقف قبال آراء معتزلة البصرة، فهو إمّا قبلها أو رفضها أو توقّف فيها. وتجدر الإشارة إلى أنّ تأييده لآراء البصريين كان أكثر من رفضه لها أو توقّفه فيها، لذلك

يمكن القول: إنّ بعض آرائه انسجمت إلى حدٍّ ما مع آراء معتزلة البصرة، في حين أنّ بعضها كان على خلافها.

كلمات مفتاحية: السيّد المرتضى، معتزلة البصرة، منطقة الفراغ، التوحيد، العدل الإلهي، القبول، الرفض، التوقّف.

المقدّمة

أحد المواضيع الهامّة التي تراود هواجس رموز كلّ فرقةٍ دينيةٍ هو تحديد المؤشّرات التي تميّز فرقتهم عن غيرها، وذلك للحفاظ على استقلالها وأصالتها. ومن الأمور المتعارفة أنّ أتباع مختلف الفرق من الممكن أن يؤثّروا على أتباع الفرق الأخرى ويتأثّروا بهم على صعيد المسائل العقائدية، إذ تتلاقح أفكارهم ويتأثّر بعضهم ببعضٍ عن طريق مطالعة كتب الفرق الأخرى والمناظرات والمشاركة في دروس أبرز أساتذتها، ولكنّ هذا التأثّر لا ينبغي أن يصل إلى درجةٍ بشكلٍ يمسّ بالاستقلال الفكري للفرقة الدينية ويجرّدها من أصالتها الأمر الذي لا يرتضيه أتباعها بكلّ تأكيدٍ؛ إذ إنّ فإنّ هذا الأمر إن بدر من شخصيةٍ بارزةٍ يصبح أكثر حسّاسيةً.

وبالتأكيد فإنّ السيّد المرتضى يعدّ أحد أبرز الشخصيات في تأريخ مذهب أهل البيت حيث ترك بصماته على التشيّع بحيث بقيت آراؤه متداولةً في الأوساط العلمية طوال قرونٍ، وقد اتُّهم بتبنّي أفكار المدرسة المعتزلية البصرية في جانبٍ من معتقداته، ويمكن القول إنّه أكثر علماء الإمامية اتّهاماً بانتهاجه هذا المنهج الفكري، وعلى هذا الأساس دوّن أتباع الفرق المختلفة كثيراً من البحوث في هذا الصدد منذ تلك الآونة، كما أنّ المستشرقين كان لهم نصيبٌ في هذا الموضوع فتأثّر بهم باحثون معاصرون من الشيعة وغيرهم.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل صحّة أو سقم هذا الادّعاء، وبيان مدى تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي البصري إن ثبت ذلك، ومن ثمّ توضيح ما إن كان بعضهم قد بالغ في اتّهامه بذلك أو لا.

ونظراً لأنّ الموضوع يتمحور بشكلٍ أساسيٍّ حول بعض المسائل المرتبطة بالتوحيد والعدل الإلهيين، فلا شكّ في أنّ السيّد المرتضى قد ناقش معتزلة البصرة وسائر أتباع الفكر المعتزلي وخالفهم في كثير من المعتقدات الأخرى ومن ثمّ احتفظ بمشاربه الإمامية خالصةً من دون أن يتأثّر بأيٍّ من الفرق الأخرى، ولكن بما أنّه اتّفق مع البصريين في المسائل المشار إليها فقد وجّهت له تهمة اتّباعهم على هذا الصعيد؛ لذلك لا ريب في مخالفته لهم في المعتقدات الأخرى من قبيل: النبوّة، الإمامة، المعاد، الوعد والوعيد، إعجاز القرآن الكريم، عصمة الأنبياء عليهم السلام، وجوب الإمامة عقلاً ونقلاً، النصّ على تنصيب الإمام، شفاعة الأئمّة عليهم السلام، كفر منكري الإمامة، الرجعة، حقيقة الإيمان بالله تعالى، خلود المصرّ على الكبائر في جهنّم، إحباط الأعمال، الموافاة، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إضافةً إلى كثير من المعتقدات الأخرى. ومن هذا المنطلق فإنّ محور البحث في هذه المقالة يتركّز على دراسة آرائه وتحليلها في مجال المسائل ذات الصلة بالتوحيد والعدل.

وننوّه على أنّ المراد من معتزلة البصرة في هذه المقالة ليس جميع علماء الفكر المعتزلي في هذه المدينة، بل المقصود أبو هاشم الجبائي ووكيله في عهد السيّد المرتضى القاضي عبد الجبار، وذلك لتشابه آرائه مع نظرياتهما ومن ثمّ اتّهامه باتّباعهما فكرياً. كما تجدر الإشارة إلى أنّ أهمّ تيارٍ معتزليٍّ في عهد السيّد المرتضى تمثّل بالاعتزال البهشمي[1].

بسط الموضوع:

ـ أوّلاً ـ

خلفية اتّهام تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي البصري

إنّ اتّهام علماء الشيعة بالاعتزال يضرب بجذوره في عهدٍ سحيقٍ إذ كانت بوادره الأولى بعد عصر الغيبة وقبل ذلك لم يطرحه أحدٌ، بل نلاحظ في عهد الأئمّةعليهم السلام عكس ذلك، أي: إنّ المعتزلة اتّبعوا الإمامية في بعض الموارد، ومثال ذلك تتلمذ نظام المعتزلي على يد هشام بن الحكم(٢)، إذ يمكننا ملاحظة كيف أنّ نظام تأثّر بأستاذه عبر متبنّياته الفكرية التي طرحها من قبيل رفض حجّية الإجماع والقياس وانتقاد فتاوى بعض الصحابة(٣). كما أنّ عبد القاهر البغدادي ذكر أنّ عقيدة معتزلة البصرة بكون كلام الله تعالى حادثاً متأثّرةٌ بالمحدّث الشيعي زرارة بن أعين(٤).

في بداية عصر الغيبة شهد المجتمع الإسلامي ظاهرتين متضادّتين نوعاً ما، وهما:

الظاهرة الأولى: اتّباع بعض المعتزلة أصول الفكر الإمامي.

يذكر المؤرّخون أنّ بعض المعتزلة اعتنقوا معتقدات الشيعة الإمامية ولا سيما ما يرتبط منها بالإمامة، ومن ثمّ انضووا تحت مظلّة عالم التشيّع، كأبي عيسى الورّاق وابن قبة الرازي وابن مملك الأصفهاني.

الظاهرة الثانية: اتّهام بعض رموز الإمامية بالتأثّر بالفكر المعتزلي، بل اتّهم بعضهم بأنّهم اتّخذوا الاعتزال مذهباً لهم.

إنّ هذه الظاهرة على العكس تماماً مع ما ذكر أوّلاً، وقد شاعت بشكلٍ ملحوظٍ في بداية عصر الغيبة واستمرّت لقرونٍ عدّة، وسنذكر من وجّهت له هذه التهمة من العلماء في طيات البحث.

ومن المحتمل أنّ أوّل من اتّهم بالاعتزال من الإمامية هو عبد الرحيم بن محمّد الخياط (م ٣٠٠ هـ) الذي ألّف كتابه (الانتصار) سنة ٢٦٩هـ على قولٍ(٥)، إذ اتّهم بعض الشيعة بمجالسة المعتزلة والعمل بآرائهم في بعض مسائل التوحيد الهامّة. كما أنّ الأشعري (م ٣٢٤ هـ) بعد ذلك أيضاً اتّهم بعض علماء الشيعة باتّباع المسلك المعتزلي في مسائل التوحيد(٦). ومن اللافت للنظر أنّ السيّد المرتضى أشار إلى هذا الأمر أيضاً وقال إنّ بعض محدّثي الإمامية يدّعون أنّهم أخذوا من المعتزلة عقيدة نفي التشبيه، فقال: (**قلتُ: فإنّي لا أزال أسمع المعتزلة يدَّعون على أسلافنا أنّهم كانوا كلّهم مشبّهةً، وأسمع المشبّهة من العامّة يقولون مثل ذلك، وأرى جماعةً من أصحاب الحديث من الإمامية يطابقونهم على هذه الحكاية، ويقولون: إنّ نفي التشبيه إنّما أخذناه من المعتزلة**)(٧)، لكنّ الشيخ المفيد قبل ذلك كان قد انتقد هذا المدّعى (٨). كما أنّ هذا الاتّهام طرح في المصادر التي تمّ تأليفها فيما بعد (٩).

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الاتّهام قد وجّه إلى بعض الشخصيات الإمامية البارزة في تلك الآونة، كأبي السهل وأبي محمّد النوبختي والشيخ المفيد(١٠)، ومن جملة الكتب التي دوّنت في هذا الصدد، ما يأتي:

- أُصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، تأليف الدكتورة عائشه يوسف المناعي.
- تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف عبد اللطيف عبد القادر الحفظي.
- نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تأليف مارتن مكدرموت.
- نظريات علم الكلام عند العلامة الحلّي، تأليف زابينه شميتكه.

يُذكر أنّ الكتابين الأوّل والثاني تمحورا بشكلٍ أساسيٍّ حول اتّهام الشيعة باتّباع الفكر المعتزلي، والكتاب الثالث اتّهم فيه الشيخ المفيد باتّباع منهج معتزلة بغداد، وأمّا الكتاب الرابع فقد اتّهم فيه العلامة الحلّي بالسير وفق مسلك أبي الحسين البصري المعتزلي.

ولكن أكثر عالمٍ شيعيٍّ وجّهت له هذه التهمة هو السيّد المرتضى، إذ انهالت عليه التّهم من قبل علماء السنّة والمستشرقين وبعض الكتّاب المعاصرين من السنّة، بل حتّى من بعض الكتّاب الشيعة(١١) .

من ناحيةٍ أخرى، انبرى بعض العلماء إلى الدفاع عن استقلال فكر التشيّع وإثبات عدم تأثّره بالفكر المعتزلي، وأقدم إنجازٍ علميٍّ على هذا الصعيد يتمثّل بالأسئلة التي طرحها السيّد المرتضى على أستاذه الشيخ المفيد الذي قام بدوره بردّ مزاعم من ادّعى ذلك، إذ جُمعت هذه الأسئلة والأجوبة في رسالة (الحكايات).

وفي العصر الراهن أيضاً هناك مساعٍ حثيثة على هذا الصعيد، لكنّها على نطاقٍ محدودٍ، نذكر منها ما يأتي:

- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، تأليف السيّد هاشم معروف الحسيني.
- تأثير الفكر الكلامي للشيعة على المعتزلة، تدوين قاسم جوادي(١٢).
- اعتزالية الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة، تدوين رؤوف الشمّري(١٣).
- الشريف المرتضى متكلّماً، تدوين رؤوف الشمّري.

ـ ثانياً ـ
نظرية الخصم

لقد اتّهم بعض الباحثين السيّد المرتضى باتّباع معتزلة البصرة من دون أن يستندوا إلى أيّ استدلالٍ علميٍّ منطقيٍّ، والدليل الوحيد الذي تمسّكوا به هو موضوع توقيفية أسماء الله تعالى الذي ينضوي تحت مبحثي التوحيد والعدل، وهو محور بحثنا الحالي، إذ قالوا إنّ السيّد المرتضى وافق معتزلة البصرة في عدم كون أسماء الله تعالى توقيفيةً(١٤)، إلا أنّ بعضهم تطرّقوا إلى الموضوع بتفصيلٍ أكثر وذكروا أمثلةً على الموضوع، وبما في ذلك تأثّره بالفكر المعتزلي على صعيد حقيقة إرادة الله تعالى ونظرية



الأحوال والأصلح والاستدلال بالشاهد على الغائب وحقيقة سمعه وبصره جلّ شأنه ولطفه وحقيقة الإنسان (ماهية الإنسان)[١٥].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هؤلاء لم يذكروا بشكلٍ صريحٍ أنّ السيّد المرتضى قد تأثّر بمعتزلة البصرة في المسائل المرتبطة بالتوحيد والعدل، لكن يمكن التخمين بهذا الأمر فيما لو تأمّلنا الأمثلة التي ساقوها؛ واللافت للنظر أنّ بعضهم ذهب إلى أبعد من ذلك واتّهموه بتبنّي الفكر البهشمي[١٦]، لكن في الواقع لا يمكن توجيه هذه التّهمة له نظراً لوضوح هشاشتها، إلا أن يقال إنّهم قالوا ذلك مسامحةً لأنّ السيّد المرتضى كانت له نقاشاتٌ محتدمةٌ مع معتزلة البصرة حول كثير من المسائل الكلامية ولا يمكن بوجهٍ توجيه التّهمة له بأنّه بهشمي العقيدة لما له من مكانةٍ علميةٍ وشخصيةٍ متّزنةٍ لا تنخرط وراء الأفكار الهشّة التي يمجّها العقل السليم.

وقبل أنّ نخوض في بيان الموضوع بالتفصيل، من الحري ذكر بعض النقاط فيما يأتي:

١) الأوساط العلمية كانت على علمٍ بالآراء الكلامية للسيّد المرتضى لفترةٍ طويلةٍ من الزمن، وذلك إمّا عن طريق كتاب (الشافي) الذي يتعارض ما طرحه فيه مع الفكر المعتزلي تعارضاً تامّاً، وإمّا عن طريق كتاب (تنزيه الأنبياء عليهم السلام) الذي ليست فيه أيّة دلالةٍ واضحةٍ على تأثّره بالفكر المعتزلي إن لم يكن متعارضاً معه، وإمّا عن طريق مختلف رسائله التي تمحورت مواضيعها حول مباحث علم الكلام سواءٌ القصيرة منها أم الطويلة، فمن أراد إثبات تأثّره بالاعتزال بالاعتماد على هذه الرسائل فلا بدّ له من أن يتحمّل مشقّةً بالغةً ويتكلّف عناء استنباط المدّعى، فالباحث الغربي مارتن مكدرموت على سبيل المثال قال إنّ رسالته (مقدّمة في الأصول الاعتقادية) تثبت تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي[١٧]. ولكنّ هذه الرسالة يشكّك في انتسابها إليه وليس هناك ما يدلّ على أنّه كتبها سوى وجود اسمه في بعض النسخ المخطوطة وهذا الأمر

لا يعدّ قرينةً معتبرةً على كونها من مدوّناته لأنّ معظم النسخ المخطوطة تمّ نسخها بواسطة أشخاصٍ ليسوا على مستوىً من العلم، فضلاً عن وجود كثير من النسخ المنسوبة إلى بعض العلماء لكن ثبت فيما بعد عدم انتسابها لهم. والمصدر الآخر الذي استند إليه مكدرموت هو رسالة (إنقاذ البشر)[١٨] ، وهذه الرسالة أيضاً يشكّك في انتسابها إلى السيّد المرتضى.

وبعد طباعة كتب السيّد المرتضى في الآونة الأخيرة، ولا سيّما (الذخيرة في علم الكلام) و(الملخّص في أصول الدين) وكذلك بعد طباعة بعض مصادر المعتزلة وبالأخصّ (المغني في التوحيد والعدل)، فإنّ بعضهم تشبّث أكثر باتّهام السيّد المرتضى باتباعه الفكر المعتزلي البصري وترسّخت هذه الشبهة أكثر لأنّ هذه الكتب تتضمّن تفاصيل ومباحث استدلالية فضلاً عن اشتمالها على متبنّياتٍ عقائديةٍ للطرفين ما كانت معروفةً قبل ذلك، ولو دقّقنا فيها لوجدنا شبهاً كبيراً بين آراء السيّد المرتضى ونظريات المعتزلة ولا سيّما البصريون منهم.

٢) ليس المراد من تأثّر السيّد المرتضى بمعتزلة البصرة بأنّه قلّدهم تقليداً أعمى، لأنّه بنفسه أكّد على أنّ التقليد يضاهي الجهل والكفر[١٩].

وما سيُطرح في هذه المقالة بصفته تأثّراً من قبله، لا يعني إذعانه بآراء معتزلة البصرة في جميع المسائل الكلامية، إذ كما ذكرنا آنفاً فإنّ السيّد كان على خلافٍ حادٍّ معهم في كثير من المسائل العقائدية وخصوصاً ما يرتبط منها بالنبوّة والإمامة والوعد والوعيد. وتراثه العلمي يثبت بكلّ وضوحٍ التزامه بالفكر الإمامي التزاماً كاملاً. والحقيقة أنّ الذي زعم إذعان السيّد المرتضى للفكر المعتزلي هو نفسه طرح تأثّر أفكاره على صعيد التوحيد والعدل الإلهي بمعتزلة البصرة[٢٠].

كذلك هذا التأثّر لا يعني أنّ الفكر المعتزلي للمدرسة البصرية قد استولى على ذهن السيّد المرتضى ممّا جعله يسير وفقاً لنظرياته من دون أن يشعر، إذ يشهد القاضي

والداني من مختلف الفرق والمذاهب بأنّه كان من نوابغ الإمامية[٢١] ومن المستبعد أن يتمكّن أحدٌ من فرض آرائه عليه مهما كانت مشاربه.

من المعاني التي تطرح على صعيد التأثّر العقائدي هو أنّ المفكّر يعدل عن ماضيه أو منهجه الفكري في التعامل مع النظريات التي يطرحها الطرف المقابل ومن ثمّ يتبنّى فكرةً جديدةً. حسب هذه الحالة التي يمكن تقييمها في إطار مؤشّراتٍ ملموسةٍ فإنّ المتأثّر يُعرض عن نظرياته السابقة ويخرج من نطاق النظام الفكري الذي انصقلت آراؤه فيه فينحو منحىً نظرياً جديداً له ارتباطٌ بشخصيةٍ محدّدةٍ أو مدرسةٍ فكريةٍ أخرى تأثّر بها.

ولمعرفة هذا النمط من التأثّر لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار الشروط الثلاثة الآتية:

الشرط الأوّل: النظرية الجديدة التي يتمّ تبنّيها لابدّ أن تكون مختلفةً مع المنهج الفكري لمن يتبنّاها ويتأثّر بها، لكنّها لو كانت ناشئةً من منهجه الفكري نفسه، فسوف تكون تابعةً له بطبيعة الحال وليس من شأنها حينئذٍ أن تكون عاملاً خارجياً مؤثّراً، لأنّ المفكّر في هذه الحالة يخوض في غمار نظامه الفكري ويتوصّل إلى نتائج نظرية على أساسه ولا دخل لأيّ مؤثّرٍ خارجيٍّ على ما ينحو إليه ومن ثمّ لا يكون تابعاً لآراء الآخرين.

الشرط الثاني: ينبغي أن لا تكون النظرية الجديدة مبتدعةً من قبل المتأثّر بها، أي لا بد وأن يكون قد اقتبسها من غيره، وفيما عدا ذلك لا يصدق عليه أنّه تابعٌ فكرياً.

الشرط الثالث: لا بدّ من وجود شخصٍ أو نظامٍ فكريٍّ يتنبّى النظرية المطروحة ولابدّ من وجود ارتباطٍ بينه وبين من يتأثّر بها كي يتحقّق هذا التأثّر على أرض الواقع. ويجدر أن لا يكون توقّع هذا التأثّر مجرّد احتمالٍ عقليٍّ، بل إنّ ذلك يتطلّب وجود شواهد تقوّي هذا الاحتمال وتثبت صحّته.

فلو تحقّقت هذه الشروط الثلاثة سوف يتحقّق إثرها التأثّر ويتسنّى إثبات التبعية الفكرية بسهولةٍ[٢٢].

٣) مجرّد وجود تشابهٍ بين آراء شخصيتين علميتين لا يعني تأثّر العالم المتأخّر بأفكار المتقدّم، بل لإثبات ذلك ينبغي البتّ بأنّ المتأخّر تبنّى إحدى النظريات اتّباعاً لسلفه، أي إنّه انتهج هذا المنهج الفكري عبر مطالعة آثار سلفه بحيث إنّه لم يكن ليؤمن بهذه النظرية لولا مطالعته.

لكن لو احتمل وجود أمرٍ آخر كان سبباً في طرح هذه النظرية وتبنّيها، كالروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام أو إجماع العلماء أو غير ذلك من مصادر، ففي هذه الحالة لا يمكن إثبات تبعيتها لمدرسةٍ فكريةٍ أخرى أو عالمٍ متقدّمٍ لأنّها ناشئةٌ من مصادر مستقلّةٍ. وعلى هذا الأساس فإنّ مجرّد الاتّفاق بالرأي لا يعدّ دليلاً مقنعاً على إثبات التبعية.

٤) موضوع البحث في هذه المقالة يتمحور حول بيان مدى التأثّر الفكري بالآراء والنظريات الأخرى، لذا لا بدّ من التمييز بينه وبين التأثّر باستدلالات الآخرين وثقافاتهم، فهذا النمط من التأثّر خارجٌ عن نطاق البحث هنا.

ـ ثالثاً ـ
دراسة وتحليل مدى تأثّر السيّد المرتضى

سوف نسلّط الضوء في هذا المبحث على مدى تأثّر السيّد المرتضى بآراء معتزلة البصرة. في بادئ الأمر يمكن القول بشكلٍ إجماليٍّ إنّه تأثّر بالمدرسة البصرية وذلك لوجود نقاط اشتراكٍ على صعيد بعض المسائل الكلامية، ولكن يجب التنويه هنا على اشتراك المعتزلة البصريين والبغداديين بشكلٍ عامٍّ في كثير من المسائل الكلامية، بما فيها:

- كون المعرفة اكتسابية .
- الواجب الأوّل .
- برهان حدوث الأجسام .
- تقدّم القدرة على الفعل .
- حقيقة الكلام .
- نفي التجسيم والتشبيه
- نفي الرؤية

وغير ذلك من موارد أخرى.

كما تجدر الإشارة إلى وجود بعض المسائل التي لم يتمّ إحراز اختلافهم فيها، كتعريف العقل والعلم، وهذه المسائل ينبغي أن تطرح لدى دراسة تأثّر السيّد المرتضى بالمعتزلة بشكلٍ عامٍّ، لذا فهي خارجةٌ عن نطاق البحث هنا.

منطقة الفراغ :

لو تتبّعنا الآراء الكلامية للسيّد المرتضى لألفينا أنّه كان يروم صياغة هيكلٍ استدلاليٍّ معقولٍ حول تعاليم الإمامية، وقد حاول إرساء دعائم معتقداتهم على أساس العلم واليقين انطلاقاً من أوامر القرآن الكريم وسنّة أهل البيت عليهم السلام ؛ لذلك اعتمد على وسائل علمية تفيد اليقين ونبذ الوسائل العلمية التي لا تفيد غير الظنّ[٢٣]، ناهيك عن أنّه كان يمتلك عقيدةً راسخةً بحقّانية جميع معتقدات الإمامية من دون استثناءٍ، حاله حال سائر علماء الإمامية ومتكلّميهم[٢٤]. وعلى هذا الأساس نجده يدافع عن مواقف الأئمّة المعصومين عليهم السلام والإمامية في كلّ موردٍ يفيد العلم واليقين كالإجماع والأخبار المتواترة؛ وبالطبع فإنّ هذا الأمر يشمل مسائل عديدة من المعتقدات المرتبطة بالتوحيد والعدل التي يمكن إثباتها بالإجماع أو التواتر والتي لا تمسّ بالمعتقدات الأساسية كتوحيد الذات وعينية الذات والصفات وعلمه تعالى

بالأشياء قبل خلقها وحدوث الكلام ونفي الرؤية وأنّه تعالى لا يظلم ولا عبثية في فعله ولا يكلّف بما لا يطاق(٢٥) كذلك يتضمّن كثيراً من صفات الله جلّ شأنه بما فيها العليم والقادر والحيّ والسميع والبصير والغني والقديم، والتي يمكن إثباتها عن طريق الإجماع أو الخبر المتواتر؛ وينضوي تحتها أيضاً موضوع العدل الإلهي واختيار الإنسان.

فالسيّد المرتضى يسلك مسلك الإمامية ذاته في هكذا مسائل لها ارتباطٌ بالتوحيد والعدل الإلهي، ومن ثمّ نجده لا يسير على منهج معتزلة البصرة أو غيرهم على هذا الصعيد؛ وبطبيعة الحال لا يمكنه اتّخاذ موقفٍ آخر وإلا حدث تناقضٌ في مبانيه الفكرية التي ترتكز على حقّانية جميع معتقدات الإمامية. لذا، كلّما كان رأي الإمامية كاشفاً عن رأي الإمام المعصوم عليه السلام فهو يتّبعه، وإثر ذلك لا يمكن لأحدٍ ادّعاء أنّه سار على منهج معتزلة البصرة في هذا الرأي؛ ولكن حينما يكون موقف الإمامية غامضاً حول مسألةٍ معيّنةٍ ـ وهو ما يطلق عليه (منطقة الفراغ) ـ من الممكن أن يتّخذ موقفاً قد ينسجم مع ما ذهب إليه البصريون، ومن ثمّ تصل النوبة إلى طرح موضوع التأثّر والتبعية.

وكما هو معلومٌ فإنّ السيّد المرتضى اتّخذ ثلاثة مواقف متباينة إزاء منطقة الفراغ المشار إليها لدى تعامله مع آراء معتزلة البصرة ونظرياتهم، فإمّا أنّه كان يقبلها أو يتوقّف فيها أو يرفضها. ومن المؤكّد أنّه لا يمكن طرح موضوع التأثّر بالنسبة إلى التوقّف أو الرفض لأنّه لم يتّخذ موقفاً موافقاً لهم، لذلك يطرح هذا الموضوع فقط عندما يقبلها، وهو محور بحثنا الحالي.

وفيما يأتي نتطرّق إلى بيان هذه المواقف الثلاثة وبيان مدى تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي البصري فيما يخصّ التوحيد والعدل.

● **الموقف الأوّل: قبول آراء المعتزلة:**

أيّد السيّد المرتضى بعض النظريات التي طرحها معتزلة البصرة ودافع عنها، وهي:

١) توقيفية الأسماء :

اتّفق السيّد المرتضى مع معتزلة البصرة حول مسألة معرفة أسماء الله تعالى وصفاته، فهو يصرّح بقدرة العقل على معرفتها[٢٦]، ويرى بعض الباحثين أنّ آراءه في هذا المضمار متأثّرةٌ بهم[٢٧]، ويرى آخرون أنّه يعتقد بعدم حاجة العقل إلى السمع[٢٨]؛ وبيان ذلك كما يأتي: بما أنّ السيّد المرتضى يعتقد بأنّ العقل غنيٌّ عن السمع في استدلالاته وفي تحصيل العلم واليقين، لذا فهو يرى أنّه غنيٌّ عن السمع أيضاً في استنباط أسماء الله تعالى وبإمكانه أن ينسبها إليه جلّ شأنه عبر استقلاله باستنباطها.

ـ نقد الموضوع:

هذا الرأي في الحقيقة عرضةٌ للنقد لأنّ مسألة توقيفية الأسماء لا صلة لها بالعلاقة بين السمع والعقل، والذين يقولون بها قد تمسّكوا بروايات حظرت تسمية الله تعالى بأسماء دون إذنٍ شرعيٍّ ولم تتحدّث عن العلاقة بين العقل والسمع[٢٩]. فمن المحتمل أن تكون هذه الروايات دالّةً على غنى العقل عن السمع وفي الحين ذاته دالّةً على كون أسمائه جلّ شأنه توقيفيةً نظراً لوجود رواياتٍ أخرى تدلّ عليها، لذا فمن لا يعتقد بحجّية خبر الواحد كالسيّد المرتضى فهو بطبيعة الحال يسلك مسلكاً آخر، إذ على أساس هذا الرأي لا يمكن اعتبار العقل دليلاً على نفيها، بل هو دليلٌ على حسنها[٣٠]. فضلاً عن ذلك فإنّ من ادّعى تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي في مجال الصلة بين العقل والسمع، قد أذعن بأنّ جميع المعتزلة من بغداديين وبصريين يقولون بعدم حاجة العقل إلى السمع، ولكنّه صرّح بأنّ معتزلة بغداد يعتقدون بتوقيفية

الأسماء[٣١]، لذلك لا توجد صلةٌ بين توقيفية الأسماء وبين علاقة العقل بالسمع. ومهما تكن الآراء المطروحة هنا، يمكن القول باتّفاق السيّد المرتضى مع معتزلة البصرة في مسألة توقيفية الأسماء.

٢) الأحوال :

لقد تأثّر السيّد المرتضى بمعتزلة البصرة في مسألة (الأحوال) ووافقهم بالرأي[٣٢]، وهي نظريةٌ ابتدعها أبو هاشم الجبائي[٣٣] وفحواها أنّ الذات الإلهية لها حالاتٌ خاصّةٌ تتّصف على أساسها بصفاتٍ مختلفةٍ[٣٤]. على هذا الأساس يمكن القول إنّه من أتباع أبي هاشم الجبائي في هذه النظرية، لأنّ الأخير هو الذي وضعها وبطبيعة الحال فإنّ من يؤمن بنظريةٍ ما فهو يتّبع واضعها.

٣) السمع والبصر :

الموضوع الآخر الذي عدّه السيّد المرتضى جزءاً من منطقة الفراغ هو موضوع حقيقة سمع الله تعالى وبصره، إذ لم يتّخذ علماء الإمامية والأئمّة المعصومون عليهم السلام موقفاً صريحاً تجاه هذا الأمر، ولكنّ معتزلة بغداد أرجعوهما إلى صفةٍ أخرى من صفاته الحسنى، وهي العلم؛ وعلى هذا الأساس فإنّهما يعنيان علمه عزّ وجلّ بالمسموعات والمرئيات؛[٣٥] في حين أنّ معتزلة البصرة قالوا إنّ معنى (السميع البصير) هو أنّ الله تعالى يختصّ بحالةٍ تقتضي السمع والبصر، وهذا بمعنى اختلاف صفتي السمع والبصر عن صفة العلم، لذلك أرجعوهما إلى صفة الحياة[٣٦]، والسيّد المرتضى بدوره قد وافقهم الرأي[٣٧].

ـ نقد الموضوع:

كما هو ملحوظٌ فإنّ مسألة السمع والبصر هي انعكاسٌ لنظرية الأحوال[٣٨]، لذلك لا ينبغي عدّهما[٣٩] أمرين مستقلّين عن بعضهما لأنّهما يترتّبان على بعضهما



البعض؛ لذا يمكن القول إنّ السيّد المرتضى اتّبع البصريين في أمرٍ واحدٍ منهما، أي: في نظرية الأحوال ولم يتّبعهم في كلا الأمرين.

٤) الإرادة:

يعتقد معتزلة البصرة أنّ إرادة الله تعالى حادثةٌ لا في محلٍّ[٤٠]، والسيّد المرتضى بدوره نحا هذا المنحى أيضاً[٤١]، لذا يمكن القول إنّه تأثّر بهم على هذا الصعيد أيضاً.

٥) وجوب اللطف في الدين والأصلح في الدنيا:

هناك خلافٌ بين معتزلة البصرة وبغداد حول مسألة اللطف الإلهي، ومنشؤه السؤال الآتي: هل يجب على الله تعالى أن يقدّر الأفضل للإنسان؟

معتزلة البصرة أجابوا عن هذا السؤال بنعم لكنّهم قيّدوه بالمسائل الدينية، أي: إنّه يجب على الله تبارك شأنه أن يهيّئ للعبد كلّ ما يعينه على أداء تكليفه ويجنّبه تركه، وهو ما يصطلح عليه (اللطف الإلهي). إذن، بناءً على هذا الرأي لا يمكن تصوّر اللطف الإلهي إلا في سنّ التكليف (سنّ البلوغ)، حيث لا يمكن تصوّر المصلحة الدينية قبل بلوغ العبد مرحلة التكليف الشرعي. والأمر الآخر الذي يترتّب على هذه الرؤية هو أنّ وجوب اللطف نابعٌ من العدل الإلهي، مثلاً لو دعا أحدهم شخصاً لوليمةٍ لكنّه لم يوفّر له الوسائل اللازمة لمجيئه إليها، ستكون دعوته عبثيةً؛ وكذا هو الحال لو أنّ الله تعالى كلّف الإنسان بأمرٍ من دون أن يهيّئ له السُّبل اللازمة لأدائه، ففي هذه الحالة يكون فعله عبثياً ومخالفاً لعدالته. حاشاه تعالى عن ذلك.

وأمّا معتزلة بغداد فقد أجابوا بنعم أيضاً إلا أنّهم لم يقيّدوه بالمسائل الدينية وعمّموه على المسائل الدنيوية، وعلى هذا الأساس فإنّهم يعتقدون بأنّ الله تعالى قدّر للإنسان أفضل المقدّرات الدينية والدنيوية، إذ يصطلح على المقدّرات الدنيوية الفضلى عنوان (الأصلح). بناءً على هذا فإنّ القيام بأفضل المقدّرات لا يقتصر على زمان



التكليف، وهو لا ينسجم مع ما قاله معتزلة البصرة، إذ يبدأ من اللحظة الأولى لولادة الإنسان، بل يمكن تصوّره قبل ذلك أيضاً.

نظراً لعدم امتلاك معتزلة بغداد دليلاً على تقدير الأصلح للإنسان منذ ولادته حسب مقتضى العدل الإلهي، وبما أنّ الدليل الموجود يؤكّد هذا الأمر بعد التكليف فقط، لذلك عدّوا وجوب هذا التقدير من باب الجود والكرم والتفضّل، وما رجّح رأيهم هذا هو عدم اعتقادهم بوجود عالمٍ قبل عالمنا هذا يبرّر وجوب تعيين الأصلح(٤٢).

بالنسبة إلى السيّد المرتضى الذي افترض به اتّخاذ موقفٍ من هذا النزاع، فقد رجّح رأي البصريين فعدّ أنّ قاعدة اللطف في الدين تتحقّق بعد التكليف، وفي الحين ذاته أنكر تقدير الأصلح في الدنيا(٤٣).

٥) حقيقة الإنسان (ماهية الإنسان):

هناك عدد من النظريات التي يطرحها علماء الكلام حول حقيقة الإنسان(٤٤)، والنظرية المتعارفة لدى الإمامية هي أنّ الإنسان عبارةٌ عن حقيقةٍ مجرّدةٍ تختلف عن ظاهره المادّي، إذ وصفه الشيخ المفيد بالقول: (**هو شيءٌ قائمٌ بنفسه، لا حجم له ولا حيّز، لا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة ولا السكون ولا الاجتماع والافتراق، وهو الشيء الذي كانت تسمّيه الحكماء الأوائل الجوهر البسيط. وكذلك كلّ حيٍّ فعّالٍ محدثٍ فهو جوهر بسيط**)(٤٥). وذهب إلى هذا الرأي من علماء الكلام الإمامية هشام بن الحكم(٤٦) وأبو محمّد النوبختي(٤٧) وأبو الجيش البلخي(٤٨) والشيخ المفيد(٤٩) والطاطرية. وقد تبنّاه أيضاً بعض تلامذة الشيخ المفيد من أمثال أبي يعلى الجعفري الذي ناب عنه بعد التحاقه بالرفيق الأعلى(٥٠).

أمّا حسب نظرية معتزلة البصرة التي طرحها أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار فالإنسان عبارةٌ عن جسمٍ مادّيٍّ تشاهده الأعين، أي: إنّ البدن هو حقيقته

ولكن في الجملة، أي: إنّ بدنه يعكس حقيقته في الجملة (٥١).

يبدو أنّ هذه النظرية هي الأبرز بين سائر النظريات على هذا الصعيد، لذلك دوّنت عدّة رسائلٍ في نفيها من قبل متكلّمي الإمامية من أمثال أبي محمّد النوبختي وأبي الجيش البلخي وأبي يعلى الجعفري، وذلك تحت عنوان (الإنسان غير هذه الجملة) أو (الفعّال غير هذه الجملة)(٥٢). أمّا السيّد المرتضى فقد ابتعد عن النظرية الشيعية المتعارفة ومال إلى نظرية معتزلة البصرة وعدّ حقيقة الإنسان بأنّها جسمه المادّي الذي تشاهده العين فحسب(٥٣)، لذلك يمكن القول إنّه اتّبعهم في هذه العقيدة لأنّ نظريتهم ما كانت مطروحةً في الفكر الإمامي.

ـ نقد الموضوع:

نكتفي هنا بنقد ما ذكر ضمن مسألتين فقط:

المسألة الأولى: بما أنّ أهمّ الأدلة التي تستند إليها نظرية الشيعة المتعارفة ـ كون ماهية الإنسان مجرّدةً ـ نابعةٌ من القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام (٥٤)، ويؤيّد ذلك أنّ بعض أتباع السيّد المرتضى الذين اعتقدوا بكون ماهية الإنسان مادّيةً اتّهموا الطرف المقابل ـ أتباع نظرية تجرّد الإنسان ـ بأنّهم حشويةٌ(٥٥) وظاهرية؛(٥٦) وعلى هذا الأساس فإنّ نظرية تجرّد ماهية الإنسان مردودةٌ من قبل السيّد المرتضى لأنّ الآيات يمكن تأويلها والروايات هي أخبار آحاد وهو لا يأخذ بخبر الواحد.

فضلاً عن ذلك فإنّ نظرية السيّد المرتضى القائلة بكون حقيقة الإنسان مادّيةً، تنسجم مع متبنّياته الفكرية بالنسبة إلى العدل الإلهي لأنّ الدليل الذي استند إليه لإثبات هذه النظرية قد ساقه أيضاً لإثبات أنّ الإنسان مخيّرٌ، وهذا الدليل يتمحور حول المدح والذمّ والأمر والنهي. وهو نفسه اعتمد عليه لإثبات نظريات عديدة أخرى إضافةً إلى ما ذكر، من قبيل كون المعرفة اكتسابية وأنّ ماهية الإنسان مادّيةٌ(٥٧)، وهو مستوحى من تعاليم أهل البيت عليهم السلام (٥٨). إذن من يقول باختيار الإنسان على



أساس هذا الدليل يكون ملزماً بقبول رأيين آخرين يترتّبان على رأيه هذا، أحدهما هو أنّ حقيقة الإنسان مادّيةٌ ومن ثَمَّ يمكن القول بعدم انسجام النظرية المتعارفة التي يطرحها الإمامية على هذا الصعيد مع مبادئ العدل الإلهي واختيار الإنسان؛ ولعلّ هذا السبب هو الذي دعا بعض علماء الكلامية إلى مؤاخذة الشيخ المفيد حول نظريته التي أكّد فيها على تجرّد حقيقة الإنسان لتنافيها مع عقيدته حول العدل الإلهي.

استناداً إلى ما ذكر نستنتج أنّ نظرية تجرّد حقيقة الإنسان لا ترتكز على دليلٍ مقنعٍ، بل إنّها تتعارض مع مبادئ العدل التي يتبنّاها السيّد المرتضى، كما أنّ الدليل الذي اعتمد عليه لإثبات أنّ حقيقة الإنسان مادّيةٌ هو نفسه الذي سيق لإثبات كونه مخيّراً؛ لذا فإنّ منظومته الفكرية لا يمكنها قبول نظريةٍ تتعارض مع أُسسها، ومن ثمّ لا يمكن ادّعاء تبعيّته الفكرية لمعتزلة البصرة، بل يتمحور البحث حول مبانيه الفكرية التي تضرب بجذورها في تعاليم أهل البيت عليهم السلام.

المسألة الثانية: ساق معتزلة البصرة بعض الأدلّة لإثبات كون ماهية الإنسان مادّيةً، وقد عدَّ السيّد المرتضى أهمّ هذه الأدلة بأنّه واضح البطلان[٥٩]، وهناك دليلٌ قبله[٦٠] في حين أنّ أبا هاشم الجبائي ردّه[٦١]. والنتيجة أنّ السيّد المرتضى لم يقبل من الأدلّة التي طرحوها سوى دليلين[٦٢] ورفض دليلين آخرين وساق دليلاً آخر؛ ومن ثَمَّ لا يمكن ادّعاء أنّه اتّبعهم في هذا الأمر.

٦) الاستدلال بالشاهد على الغائب :

أحد المناهج الاستدلالية التي اعتمد عليها معتزلة البصرة والسيّد المرتضى هو قياس الشاهد على الغائب، وقد ادّعى بعض الباحثين أنّ السيّد المرتضى اتّبع معتزلة البصرة باعتماده على هذا الدليل[٦٣]، لأنّه ساق آراء القاضي عبدالجبار نفسها وذكر تقسيماته الأربعة بعينها[٦٤]؛ فيثبت من ذلك أنّه من أتباع مدرسة الاعتزال البصرية[٦٥].

ـ نقد الموضوع:

هذا المنهج الاستدلالي لم يكن مختصّاً بمعتزلة البصرة فحسب، بل إنّ معتزلة بغداد أيضاً قد اعتمدوا عليه لإثبات آرائهم (٦٦)، كما أنّ أبا القاسم البلخي الذي يعدّ رأساً لمعتزلة بغداد ألّف كتاباً خاصّاً حمل هذا العنوان (الاستدلال بالشاهد على الغائب)؛(٦٧) لذا فلو افترضنا تأثّر السيّد المرتضى بالفكر المعتزلي في هكذا استدلالٍ، لا يمكن القول بأنّه تابعٌ في ذلك للمدرسة البصرية؛ لأنّ هذا المنهج الاستدلالي عامّ ولا يقتصر على معتزلة البصرة.



- **الموقف الثاني: التوقّف إزاء آراء معتزلة البصرة:**

مواقف السيّد المرتضى إزاء آراء معتزلة البصرة لم تكن مقتصرةً على الرفض أو القبول، بل إنّه كان يتوقّف أحياناً بحيث ينقض جميع الأدلّة التي تؤيّد نظريّتهم والتي تتعارض معها؛ ومن الجدير بالذكر هنا أنّ نقضه للأدلّة التي تؤيّد مذهب البصريين يمكن عدّه شاهداً على أنّ توقّفه هذا يضاهي رفضه للنظرية البصرية.

وفيما يأتي نشير إلى نظريّتين توقّف إزاءهما ولم يصرّح برأيه النهائي حولهما:

١) بقاء القدرة:

مسألة بقاء القدرة كانت محلّ نزاعٍ بين معتزلة البصرة وبغداد، فالبصريون يقولون ببقائها في المرحلة الثانية، أي: بعد زمانها الأوّل الذي هو زمان حدوثها؛ في حين أنّ خصمهم قال بعدم بقائها (٦٨).

أمّا السيّد المرتضى فقد توقّف قبال هذين الرأيين لكونه يعتقد بعدم وجود أمرٍ يرجّح الأخذ بأحدهما، كما أنّه اعتبر أدلّة الطرفين واهيةً ولا يمكن الدفاع عنها (٦٩)، لذا فإنّ المنطق يقتضي التوقّف هنا(٧٠).

٢) حقيقة العلم الناشئ من الخبر المتواتر

أحد أنواع الخبر المتواتر هو الخبر الذي يفيد العلم لكلّ عاقلٍ يسمعه، كالأخبار حول البلدان والحوادث العظيمة، والمعتزلة بدورهم قد اختلفوا حول حقيقة العلم الناشئ من هكذا خبرٍ. فمعتزلة البصرة قالوا إنّ العلم الضروري هو ما يتحقّق من جانب الله تعالى، في حين أنّ معتزلة بغداد قالوا بحجّية العلم الاكتسابي في هذا المضمار[٧١]. أمّا السيّد المرتضى فلم يذكر رأياً حاسماً هنا وتوقّف في المسألة ونقض جميع الأدلّة التي طرحها الموافقون والمعارضون، بما في ذلك الأدلّة الثلاثة التي أقامها معتزلة البصرة[٧٢].



- **الموقف الثالث: نقض أدلّة معتزلة البصرة:**

كما ذكرنا آنفاً فإنّ السيّد المرتضى أيّد بعض أدلّة معتزلة البصرة فيما يخصّ التوحيد والعدل الإلهي وتوقّف قبال بعضها، كذلك نلاحظه أحياناً قد نقضها وانتقدها. نذكر فيما يأتي موردين ممّا ذكر:

١) فعل الساهي:

لقد تطرّق علماء الكلام إلى الحديث عن تبعات الفعل الذي يبدر من المكلّف سهواً[٧٣]، أي: هل أنّ العمل الذي يقوم به الساهي يستحقّ المدح والذمّ، ومن ثَمَّ هل يمكن أن يوصف بالحسن والقبح أو لا؟

أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم ذهبا إلى القول بعدم ترتّب أيّ مدحٍ أو ذمٍّ أو حسنٍ أو قبحٍ على فعل الساهي[٧٤]، إلا أنّ السيّد المرتضى نقض هذا الرأي وعدّ فعل الساهي يمكن أن يتّصف أحياناً بالحسن والقبح، لكن رغم كون هذا الفعل قبيحاً إلا أنّه لا يترتّب عليه الذمّ والعقاب[٧٥].

٢) العوض :

من المسائل الكلامية الهامّة المطروحة في مباحث العدل الإلهي مسألة الألم الذي يعاني منه الإنسان إثر الشرور التي يواجهها في الدنيا والعوض الذي يكون مستحقّاً له مقابل ذلك.

يقول علماء الكلام في بيان هذا الموضوع: حينما يرتكب الظالم ظلماً فلا بدّ له من دفع عوضه للمظلوم، لكنّ الله تعالى الذي مكّنه من القيام بهذا الظلم بعد أن منحه القدرة على ذلك غير ملزمٍ بدفع عوضٍ للمظلوم نيابةً عن الظالم، إذ لو وجب ذلك لوجب على الحدّاد الذي يصنع السيوف أن يدفع عوضاً عمّن يقتل بالسيف الذي صنعه نيابةً عن القاتل.

وعلى هذا الأساس فإنّ تمكين الظالم من القيام بالأفعال الجائرة التي تضيع إثرها حقوق الآخرين لا يلزم الذي مكّنه دفع العوض لمن تضرّر، حتّى وإن كان الانتصاف من الظالم واجباً[٧٦].

والسؤال الذي يطرح هنا، هو: لو أنّ الظالم ارتكب كثيراً من الجرائم لدرجةٍ لا يمكن معها تقييم مدى الأضرار التي لحقت بالناس ولا معرفة مقدار عوضها، وعلى فرض تقييمها لكنّه عجز عن إيفائها جميعاً، فكيف يتمّ الانتصاف منه في هذه الحالة؟

أجاب أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار عن هذا السؤال بما يأتي: عندما يعلم الله تعالى أنّ الظالم لا قدرة له على العوض لما اقترفه من جرائم، فإنّه يمنعه من ذلك ومن ثَمَّ لا يحدث الظلم منه؛ ولكنّه حينما يعلم بأنّه غير قادرٍ على العوض حين ارتكابه الظلم ولكنّه قادرٌ عليه فيما بعد، ففي هذه الحالة لا يمنعه من ارتكابه[٧٧].

أمّا السيّد المرتضى فقد عارض معتزلة البصرة في هذه النظرية وأكّد على أنّ الله تعالى منزّهٌ من أن يمكّن الظالم لارتكاب الظلم، إلا إذا كان الظالم يمتلك عوضاً مساوياً لظلمه حين ارتكاب جرمه[٧٨]. كما أنّ السيّد المرتضى عارض معتزلة البصرة

في مسألةٍ أخرى من مسائل العوض، كما في المثال الآتي: لو أنّ شخصاً ارتكب جريمة قتلٍ يجب عليه حينئذٍ تحمّل عوضٍ عمّا فوّته على المقتول من منافع، لأنّ المقتول لو بقي حيّاً لاكتسب منافع معيّنة[٧٩]. معتزلة البصرة قالوا بوجوب العوض هنا، لكنّ السيّد المرتضى عارضهم في هذا الرأي وقال: إنّ تفويت المنافع المفترضة هنا لا يوجب العوض لأنّ كلّ عملٍ قبيحٍ لا يستلزم العوض، ومع ذلك فإنّ فعل الجاني يستحقّ الذمّ والعقاب. قال أيضاً: يمكن تصوّر ذلك في حالةٍ واحدةٍ، وهي لو أنّ المقتول يتألّم من فقدان منافعه التي يفوّتها عليه القاتل ومن ثَمَّ فهو يستحقّ العوض هنا مقابل ألمه. وهذا الرأي يختلف عمّا طرحه معتزلة البصرة[٨٠].

وهناك موارد أخرى حول مسألة العوض خالف فيها السيّد المرتضى معتزلة البصرة كانقطاع العوض أو استمراره، ولكن بما أنّها لا ترتبط بمبحثي التوحيد والعدل الإلهيّين، فلا مجال لتفصيلها هنا، إذ إنّها من المباحث المتعلّقة بالتحابط والوعيد.

نتيجة البحث

يمكن تلخيص نتائج البحث في النقاط الآتية:

١ ـ المنهج الكلامي الذي اتّبعه السيّد المرتضى يتقوّم على العلم واليقين، ويمكن القول إنّه اتّبع آراء الإمامية والأئمّة المعصومين عليهم السلام في جميع الموارد الصريحة ولم يكترث بآراء معتزلة البصرة؛ لكنّه في الموارد التي لم يرد فيها رأيٌ صريحٌ لعلماء المذهب وأئمّته وهو ما يطلق عليه اصطلاحاً (منطقة الفراغ) ذهب إلى القول بآراء غيره. وفي هذه الحالة نجده اتّخذ ثلاثة مواقف إزاء آراء معتزلة البصرة إزاء بعض المسائل التي هي جزء من منطقة الفراغ، فتارةً قبلها وتارةً رفضها وأخرى توقّف فيها.

٢ ـ غالبية المسائل التي تأثّر فيها السيّد المرتضى بمعتزلة البصرة ترتبط بحقيقة بعض صفات الله تعالى والمسائل التي ابتدعها كبار المعتزلة كمسألتي اللطف والأصلح.

٣ ـ رغم أنّ السيّد المرتضى اتّفق مع معتزلة البصرة حول بعض المسائل المرتبطة بالتوحيد والعدل الإلهيّين، لكنّ تأثّره على هذا الصعيد لا يمكن أن يكون وازعاً لطرحه في الأوساط العلمية بصفته تبعيةً للفكر المعتزلي البصري، ولا سيّما لو أخذنا بنظر الاعتبار سائر مواقفه قبال آرائهم التي رفضها أو توقّف فيها.



* مصادر البحث *

١ – عبد القاهر بن محمّد البغدادي، الفرق بين الفِرق، تحقيق نعيم حسين زرزور، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ه‍ – ٢٠٠٩ م.

٢ – السيّد المرتضى، أجوبة المسائل الطرابلسية (نسخة مخطوطة)، النسخة محفوظة في مركز إحياء التراث الإسلامي، قم.

٣ – السيّد المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، تصحيح السيّد أحمد الحسيني، منشورات جامعة المدرّسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ ه‍.

٤ – السيّد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تصحيح السيّد مهدي رجائي، منشورات دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥ ه‍.

٦ – السيّد المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح يعقوب جعفري مراغي، منشورات دار الأُسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٤ ه‍.

٧ – السيّد المرتضى، الملخّص في أصول الدين، تصحيح محمّد رضا أنصاري قمّي، منشورات مركز نشر دانشكاهي ومكتبة مجلس الشورى الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش.

٨ – الشيخ المفيد (أ)، أوائل المقالات، منشورات دار المفيد، ١٤١٣ ه‍.

٩ – الشيخ المفيد (ب)، المسائل السروية، تصحيح صائب عبد الحميد، منشورات المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، ١٤١٣ ه‍.

١٠ – محمّد بن الحسن (الشيخ الطوسي)، الاقتصاد فيما يجب على العباد، تصحيح السيّد محمّد كاظم

الموسوي، منشورات دليل ما، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ ه.

١١ - الحسن بن يوسف بن المطهّر (العلامه الحلّي)، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، تصحيح محمّد نجمي زنجاني، منشورات الرضي، مطبعة بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٣ ش.

١٢ - الحسن بن يوسف بن المطهّر (العلامه الحلّي)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح العلامة حسن حسن زاده الآملي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بمدينة قم، الطبعة السادسة، ١٤١٦ هـ.

١٣ - الفخر الرازي، محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين، تقديم وتعليق الدكتور سميح دغيم، منشورات دار الفكر اللبناني.

١٤ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة.

١٥ - القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، ضمن كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيّد، منشورات الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤ م.

١٦ - القاضي عبد الجبار، المحيط في التكليف، تصحيح عمر السيّد عزمي، منشورات المؤسّسة المصرية العامّة للتأليف والطباعة والنشر، القاهره، ١٩٦٥ م.

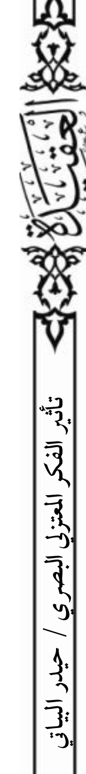
١٧ - القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل.

١٨ - أبو القاسم جعفر بن محمّد بن سعيد (المحقّق الحلّي)، المسلك في أصول الدين، تصحيح رضا أستادي، منشورات مركز البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدّسة، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٣٧١ ش.

١٩ - الدكتور يحيى المشهداني، الفلسفة الإلهية عند المعتزلة، دراسةٌ في فلسفة أبي القاسم الكعبي، منشورات مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ١٤٣٢ ه - ٢٠١١ م.

٢٠ - مجلّة نقد ونظر، فصلية علمية تعني بشؤون البحث العلمي، العدد ٦٦، ١٣٩١ ش.

٢١ - محمّد بن الحسن المقري النيسابوري، التعليق في علم الكلام، تصحيح الدكتور محمود يزدي مطلق (الفاضل)، منشورات قسم الدراسات الفلسفية والكلامية الإسلامية، قم، ١٣٨٥ ش.



* هوامش البحث *

١ - قال الكراجكي: (وهو ما ذهب إليه الجبائي وابنه عبد السلام ومن وافقهما، وهم اليوم أكثر المعتزلة). كنز الفوائد، ص ٥٢.



٢ – القاضي عبد الجبار، ١٩٧٤، ص ٢٥٤.

٣ – عبد القاهر البغدادي، ١٤٣٠، ص ١٢٠.

٤ – المصدر السابق، ص ٧٦.

٥ – ويلفرد ماديلونغ، ص ١٠ و ٢٤، الهامش رقم ٢.

٦ – الأشعري، ص ٣٥.

٧ – المفيد، الحكايات، ص ٧٧.

٨ – المفيد، ١٤١٣، ص ٧٧ و ٨١.

٩ – للاطّلاع أكثر، راجع: المفيد، ص ٤١؛ الشهرستاني، ج١، ص ١٦٥؛ ابن الجوزي، ص ١٧٦؛ ابن تيميه، ج١، ص ٧٢، الإيجي، ص ٤٢٣؛ أحمد أمين، ص ٤٨٣ – ٦٨٤؛ آدم متز، ج١، ص ١٠٦ – ١٠٧؛ المدرسي، ص ٢١٣.

١٠ – للاطّلاع أكثر، راجع: القاضي عبد الجبار، ص ٣٢١؛ ابن حجر، ج ١، ص ٤٢٤؛ مارتن مكدرموت، ص ٤٩٠ – ٤٩١.

١١ – للاطّلاع أكثر، راجع: ابن حزم، ص ٦٣؛ الذهبي، ج ٣، ص ١٢٤؛ ابن كثير، ج ١٢، ص ٦٦؛ ابن المرتضى، ص ١١٧؛ أحمد أمين، ج ٢، ص ٤٠؛ الزركلي، ج ٤، ص ٢٧٨؛ الذهبي (معاصر)، ج ١، ص ٤٤٠؛ خشيم (نقلاً عن جولد زيهر)، ص ٢٢٥ – الهامش رقم ٢؛ ابن المرتضى (مقدمة سوسنه ديفيلد) – الصفحة (م)؛ ويلفرد ماديلونغ، ص ١٦٦ – ١٦٩، مارتن مكدرموت، ص ٤٩٠؛ الخراشي (مقدمة حسن الأنصاري)، الصفحة (ل)؛ جبرائيلي، ١٣٨٩، ص ٢١٥؛ المَدَن، ١٤٣١، ص ٦٤.

١٢ – مقالة نشرت في العدد الأوّل من مجلة (هفت آسمان) التي تصدر باللغة الفارسية تحت عنوان (تأثير انديشه هاي كلامي شيعه بر معتزله)، وأُعيدت طباعتها في كتاب (فرق تسنّن) باللغة الفارسية أيضاً.

١٣ – مقالة نشرت في العدد ٢٥ من مجلة (رسالة التقريب)، الدورة السابعة.

١٤ – ويلفرد ماديلونغ، ص ١٦٧.

١٥ – مارتن مكدرموت، ص ٤٩٥ – ٥٠٦؛ المَدَن، ص ١٤٣١، ٦٤.

١٦ – البهشميّة اسم لفرقة كانت تتبنّى عقائد أبي هاشم الجبائي.

١٧ – مارتن مكدرموت، ص ٤٩٥.

١٨ – المصدر السابق، ص ٥٠٠.

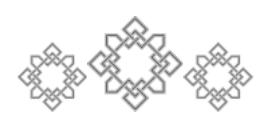
١٩ – السيّد المرتضى، ١٤٠٥، ج ٢، ص ٣١٦.

٢٠ – مارتن مكدرموت، ص ٥١٨ – ٥١٩.

٢١ – الفخر الرازي، ص ١٩١.
٢٢ – الشرط الثالث مقتبس من كلامٍ للأستاذ محمّد تقي سبحاني.
٢٣ – مجلّة نقد ونظر، ١٣٩١، ص ١٠٨.
٢٤ – يؤيّد هذا الكلام ما قاله السيّد المرتضى: (ونقطع أيضاً على أنّ الحقّ في الأصول كلّها مع الإماميه دون مخالفيها، وكان الإمام لا بدّ أن يكون محقّاً في جميع الأصول). رسائل الشريف المرتضى، ١٤٠٥، ج ١، ص ٢٠٥.
٢٥ – الشيخ المفيد (أ)، ١٤١٣، الصفحات: ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٨.
٢٦ – السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٥٧١ – ٥٧٢.
٢٧ – ويلفرد ماديلونغ، ص ١٦٧؛ مارتن مكدرموت، ص ٤٩٥.
٢٨ – مارتن مكدرموت، ص ٤٩٥.
٢٩ – يقول الشيخ المفيد في هذا الصدد: (أقول: إنّه لا يجوز تسمية البارئ تعالى إلا بما سمّى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه صلى الله عليه وآله، أو سمّاه به حججه من خلفاء نبيه صلى الله عليه وآله، وكذلك أقول في الصفات. وبهذا تطابقت الأخبار عن آل محمد صلى الله عليه وآله). الشيخ المفيد (أ)، ١٤١٣، ص ٥٣.
٣٠ – السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٥٧١ – ٥٧٢.
٣١ – مارتن مكدرموت، ص ٤٩٣ – ٤٩٥.
٣٢ – المصدر السابق، ص ٤٩٥ – ٤٩٦؛ السيّد المرتضى، ١٣٨١، الصفحات: ٩١؛ ١٣٠ – ١٣١؛ ١٦٤.
٣٣ – الشيخ المفيد، ١٤١٣ (أ)، ص ٥٢.
٣٤ – قال العلامة الحلّي: (قال أبو هاشم وأصحابه: إنّه يوصف بهذه الصفات لأجل اختصاصٍ من ذاته بأحوالٍ، فيوصف بأنّه قادرٌ لأنّه مختصٌّ بحالةٍ لولاها لم يصحّ منه الفعل). العلامه الحلي، ١٣٦٣، ص ٧٣.
٣٥ – الشيخ المفيد، (أ)، ١٤١٣، ص ٥٤.
٣٦ – المشهداني، ١٤٣٢، ص ٨٩.
٣٧ – السيّد المرتضى، ١٣٨١، ص ٩٩.
٣٨ – قال العلامة الحلّي: (ذهب شيخنا المرتضى رحمه الله إلى أنّ السميع والبصير مَن كان على صفةٍ لكونها مختصّةً به صحّ أن يبصر المبصَر ويسمع المسموع إذا وجدا). أنوار الملكوت، ص٦٥.
٣٩ – المقصود السمع والبصر من ناحيةٍ، ونظرية الأحوال من ناحيةٍ أخرى.
٤٠ – العلامة الحلّي، ١٤١٦، ص ٢٨٨.
٤١ – السيّد المرتضى، ١٣٨١، ص ٣٧٠.
٤٢ – مارتن مكدرموت؛ الشيخ المفيد (أ)، ١٤١٣، ص ٥٩؛ المحقّق الحلّي، ١٤١٤، ص ١٠٠.

٤٣ - السيّد المرتضى، ١٤١١، الصفحات ١٩٠ - ١٩١، ٢٠١.
٤٤ - المصدر السابق، ص ١١٤.
٤٥ - الشيخ المفيد (ب)، ١٤١٣، ص ٥٨ - ٥٩.
٤٦ - المصدر السابق، ص ٥٨؛ النجاشي، ١٤٢٧، ص ٦٣.
٤٧ - المصدر السابق، ص ٥٨ - ٥٩.
٤٨ - النجاشي، ١٤٢٧، ص ٤٢٢.
٤٩ - الشيخ المفيد (ب)، ١٤١٣، ص ٥٨.
٥٠ - النجاشي، ١٤٢٧، ص ٤٠٤.
٥١ - شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار.
٥٢ - النجاشي، ١٤٢٧، الصفحات: ٦٣، ٤٠٤، ٤٢٢.
٥٣ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ١٤٤.
٥٤ - الشيخ المفيد (ب)، ١٤١٣، ص ٦٠ - ٦١.
٥٥ - الحشوية هم المتمسّكون بظاهر الآيات والروايات.
٥٦ - المقري النيسابوري، ١٣٨٥، ص ١٠٨.
٥٧ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ١١٤ و ١١٦.
٥٨ - حينما كان الإمام علي عليه السلام في طريقه عائداً من حرب صفّين سأله شيخٌ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرّين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟ فقال له: (وتظن أنّه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ إنّه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد، فلم تكن لائمةٌ للمذنب ولا محمدةٌ للمحسن، ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الاوثان وخصماء الرحمن وحزب الشيطان وقدرية هذه الأمّة ومجوسها)، وهذا الكلام يشير إلى الدليل المذكور. الكافي، ج ١، ص ١٢.
٥٩ - السيّد المرتضى، ص ٢٣٣؛ القاضي عبد الجبار، ج ١١، ص ٣٢٦.
٦٠ - المصدر السابق، ١٤١١، ص ١١٤ - ١١٧.
٦١ - المصدر السابق، ١٣٨١، ص ٤٥٣.
٦٢ - المصدر السابق، ١٤١١، ص ١١٤ - ١١٨، القاضي عبد الجبار، ج ١١، ص ٣١٤ - ٣١٨.
٦٣ - المِدَن، ١٤٣١، ص ٦٤.
٦٤ - القاضي عبد الجبار، ١٩٦٥، ص ١٦٧؛ السيّد المرتضى، ١٣٨١، ص ١٣٥.
٦٥ - المِدَن، ١٤٣١، ص ٦٢ - ٦٤.
٦٦ - المشهداني، ١٤٣٢، ص ٨١.

٦٧ - المصدر السابق، ص ٤٣.
٦٨ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٩٦؛ النيسابوري، ص ٢٥٧.
٦٩ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٩٦ - ١٠٠.
٧٠ - قال السيّد المرتضى في هذا الصدد: (والصحيح الشكّ في ذلك والتوقّف عن القطع في القُدَر على بقاءٍ أو عدمٍ في الثاني لفقد الدليل القاطع على أحد الامرين؛ والشكّ فرض مَن لا دليل له، ومع الشكّ لا بدّ من التجويز لبقائها). الذخيرة، ص ٩٦.
٧١ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٣٤٥.
٧٢ - المصدر السابق، ص ٣٤٥-٣٤٨.
٧٣ - السهو بمعنى القيام بفعلٍ دون علمٍ وقصدٍ.
٧٤ - السيّد المرتضى، ١٣٨١، ص ٤٧٥.
٧٥ - المصدر السابق.
٧٦ - الانتصاف يعني أخذ حقّ المظلوم من الظالم. المصدر السابق، ١٤١١، ص ٢٤٢.
٧٧ - القاضي عبد الجبار (اللطف)، ج ١٣، ص ٤٧٢ - ٤٩٤؛ السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٢٤٣.
٧٨ - للاطّلاع على تفاصيل أكثر حول هذا الموضوع، راجع: الذخيرة في علم الكلام، السيّد المرتضى، ص ٢٤٤.
٧٩ - القاضي عبد الجبار (اللطف)، ج ١٣، ص ٥٤٧؛ السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٢٥٥.
٨٠ - السيّد المرتضى، ١٤١١، ص ٢٥٧.





حياة الإنسان السالفة
برؤية السيد المرتضى

■ د. امداد توران (*)

ترجمة: أسعد مندي الكعبي

الخلاصة

علماء الكلام والحديث في مدينتي الكوفة وقم يعتقدون بحياة أهل البيت عليهم السلام وجميع بني آدم قبل أن يبعثوا الحياة الدنيا، في حين أنّ علماء الكلام في مدينة بغداد يعارضونهم في هذا الرأي ولا سيّما الأعلام الثلاثة الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي. والسؤال الذي يطرح في هذه المقالة هو: ما هي الأسباب النظرية التي استند إليها من ينفي تلك الحياة؟

وعلى هذا الأساس فإنّ محور البحث هو الإجابة عن السؤال المذكور بهدف بيان الأسباب النظرية التي استند إليها الذين يعارضون حياة الإنسان قبل عالم الدنيا وبيان آرائهم التي صرّحوا بها بهذا الخصوص والآراء التي يستشفّ منها نقض الموضوع. وتتضمّن المقالة بيان أدلّتهم التي استندوا إليها في نفي الموضوع من قبيل

(*) باحث في معهد القرآن والحديث.



تأويل الروايات والقول بعدم حجّية خبر الواحد وكون الروح عارضةً على البدن وغير متقوّمةٍ بذاتها وبطلان الغلو والتناسخ وعدم تذكّر الحياة السالفة.

كلمات مفتاحية: المدرسة البغدادية، الحياة السالفة، الأشباح، عالم الذرّ، عالم الأرواح



بسط الموضوع:

تضمّنت مصادر الحديث الأولى كثيراً من الروايات حول حياة أهل البيت عليهم السلام وسائر بني آدم قبل الحياة الدنيا وقد وقع في سندها رواة من مدرستي قم والكوفة، ومن الطبيعي أنّ وفرة هذه الروايات وتنوّعها وتكرار أسماء الرواة الذين نقلوها هي أُمورٌ من شانها أن تكون دليلاً على أنّ محدّثي هاتين المدرستين يعتقدون بصحّة مضمونها بشكلٍ عامٍّ ومن ثمّ بوجود تلك الحياة بغضّ النظر عن بعض التفاصيل المذكورة في ضمن عددٍ منها.

والشيخ الصدوق بدوره نقل تلك الروايات واعتقد بالحياة السالفة لأرواح أهل البيت عليهم السلام بصفتهم أوّل من خلقوا، كما يعتقد بتقدّم خلقة أرواح بني آدم على خلقة أجسامهم واعتبر انّ هذا الأمر من معتقدات الإمامية(١).

وبما أنّ كثيراً من الاستدلالات التي ذكرها متكلّمو مدرسة بغداد لنقض الموضوع تمحورت حول الروايات التي دلّت عليه، فمن الضروري أن نلقي نظرةً على ما تضمّنته هذه الروايات، إذ يمكن تصنيفها بشكلٍ مجملٍ إلى ثلاثة أنواعٍ:

١) روايات دلّت على حياة أهل البيت عليهم السلام قبل الحياة الدنيا:

حسب هذا النوع من الروايات فإنّ أهل البيت عليهم السلام هم أوّل من خلقه الله تعالى، إذ خلقهم بهيئة نورٍ أو أشباحٍ نورانيةٍ أو أرواحٍ من نوره تعالى، وكانوا يحمدونه

ويسبّحونه وهم في أطراف العرش أو على يمينه. وبعد أن خُلق آدم اتّحدت أنوارهم في صلبه وأصبحت نوراً واحداً ومن ثمّ انتقلوا في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة ليولدوا في الدنيا من أرحامٍ(٢).

٢) رواياتٌ دلّت على تقدّم خلقة الأرواح قبل الأجسام بألفي عامٍ:

تدلّ هذه الروايات على أنّ أرواح بني آدم خلقت قبل أجسامهم بألفي عامٍ وأنّ هذه الأرواح كانت تعرف بعضها قبل الحياة الدنيا، كما تؤكّد على أنّ منشأ ائتلاف الناس واختلافهم في الحياة الدنيا يرجع إلى تلك الحياة، وتذكر أنّ هذه الأرواح قد عرضت على أرواح أهل البيت عليهم السلام ومنذ ذلك الوقت كانوا يعرفون محبّيهم من غيرهم(٣).

٣) رواياتٌ يبدو من ظاهرها أنّها تدلّ على خلقة أجسام بني آدم خلقتها الذرّية:

أشارت هذه الروايات إلى أنّ الله تعالى خلق البشر من طينةٍ خاصّةٍ على هيئة كائناتٍ ذرّيةٍ وعرّفهم ذاته المقدّسة وأخذ منهم ميثاق العبودية، ومن ثَمَّ فإنّ هذه الذرّات تنتقل من صلب الأب إلى رحم الأُم فيولد الإنسان(٤).

أمّا السيّد المرتضى فقد نحا منحى أستاذه الشيخ المفيد وتبعه فيما بعد تلميذه الشيخ الطوسي، أي: إنّه عارض المحدّثين الذين سبقوه ورفض حياة أهل البيت عليهم السلام وسائر بني آدم قبل الحياة الدنيا، حيث سنوضّح رأيه بالتفصيل؛ ونظراً لعدم وجود أيّ خبرٍ صريحٍ يدلّ على مخالفة المحدّثين والمتكلّمين الذين سبقوا الشيخ المفيد لهذه الحياة، فلذا يمكن عدّه أوّل المعارضين لهذا الأمر، ولكن مع ذلك هناك تلميحاتٌ نستشفّها من كلامه حول الوجود قبل الدنيا ولكن ليس الحياة التي اعتقد بها من سبقه. ولكن السيّد المرتضى نفى الموضوع جملةً وتفصيلاً ونقض الحياة السالفة من الأساس كما سنذكر لاحقاً.

أمّا الشيخ الطوسي الذي تلاهما فقد حذا حذوهما وأيّد نظرية الحياة السالفة في نطاقٍ محدودٍ، وعلى هذا الأساس فإنّ رأيه أقرب إلى رأي الشيخ المفيد.

وسنقوم في هذه المقالة بدراسة استدلالات السيّد المرتضى وتحليلها التي نقض فيها الحياة السالفة ونذكر خلفيتها لدى أستاذه وما تمخّض عنها لدى تلميذه استناداً إلى متبنّياتهم العقائدية، مع بيان أوجه الاشتراك والاختلاف في آرائهم.

ـ أوّلاً ـ

تفسير الروايات الدالّة على الحياة السالفة

١) روايات الخلقة النورانية:

الروايات التي تضمنت أخباراً عن حياة أهل البيت عليهم السلام قبل عالم الدنيا وتقدّم خلقتهم على غيرهم، وردت فيها أربعة تعابير أساسية، هي: الأنوار، الأظلّة، الأرواح، الأشباح.

ومن بين علماء الكلام في مدرسة بغداد الشيخ المفيد الذي تطرّق إلى هذا الموضوع وتناوله بالبحث والتحليل[٥]، وقد ركّز بحثه على الروايات التي تضمّنت مفهوم الأشباح النورانية لأهل البيت عليهم السلام ولم يذكر بحثاً مستقلاً حول الأنوار والأظلّة والأرواح، ومن تلك الروايات اعتقد بصحّة روايةٍ جاء فيها أنّ آدم عليه السلام رأى أشباحاً من نورٍ لدى عرش الله سبحانه وتعالى فأوحى إليه بأنّهم النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله وأهل بيته الطاهرين عليهم السلام ولولاهم لما خلقه ولا السماوات والأرض. يستنبط الشيخ المفيد من هذه الرواية أنّ البارئ جلّ وعلا أراد من ذلك إخبار أبي البشر آدم عليه السلام بوجود هذه الذرّية في نسله وطلب منه أن يعظّم من شأنهم.

وحسب رأيه فإنّ الأشباح التي رآها آدم عليه السلام هي ذوات أهل البيت المقدّسة، وبتعبيرٍ آخر أنّه لم يرَ صوراً لها حياةٌ أو أرواحاً ناطقةً، بل رأى تماثيل أهل البيت عليهم السلام

في هيئة صورٍ (أمثلتهم في الصُّور)، أي: إنّها صورٌ تشابه الصُّور البشرية التي خلقوا على هيئتها في الحياة الدنيا وتحكي عن أنّهم سيتجسّدون بها في عالم الدنيا(٦).

وحسب ما توصّلنا إليه من نتائج فإنّ السيّد المرتضى والشيخ الطوسي لم يتطرّقا إلى تفسير أو تأويل روايات الخلقة النورانية لأهل البيت عليهم السلام.

٢) روايات خلقة الأرواح قبل الأبدان:

الشيخ المفيد يعدّ أكثر من تحدّث حول موضوع خلقة الأرواح قبل الأبدان مقارنةً مع السيّد المرتضى والشيخ الطوسي، ونلمس من آثاره أنّ الروايات الدالّة بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ على خلقة الأرواح قبل الأبدان قد فسّرها في ثلاثة أوجهٍ مختلفةٍ:

أ- المقصود من خلقة الأرواح قبل الأجسام هو خلق التقدير في العلم الإلهي وليس خلق الإيجاد والإبداع، أي: إنّ الله تبارك شأنه قد قدّر الأرواح في علمه قبل أن يخلق الأجسام من دون أن يمنحها وجوداً خارجياً(٧). وعلى هذا الأساس أضفى الشيخ المفيد على مصطلح (الخلقة) معنىً جديداً، ومن خلال إضفائه هذا المعنى الجديد وصرف الخلقة عن معناها الظاهر في الروايات حاول نفي حياة الأرواح السالفة قبل الحياة الدنيا(٨).

ب- فسّر حديثاً استند إليه الشيخ الصدوق لإثبات حياة الأرواح السالفة، وهو: (**إنّ الأرواح مخلوقةٌ قبل الأجساد بألفي عامٍ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**)، لكنّه لم يغيّر معنى الخلقة، بل تصرّف بمصطلح (الأرواح) وعدّ المقصود منها الملائكة، ففسّره بأنّ الملائكة الذين كانوا يعرفون بعضهم قبل خلقة البشر فإنّهم بعد ذلك يأتلفون مع بعضهم، والملائكة الذين لم يكونوا يعرفون بعضهم قبل خلقة البشر فإنّهم يختلفون مع بعضهم بعد ذلك(٩).



ج – عدَّ الروايات المذكورة على هذا الصعيد لا تدلّ على خلقة الأرواح قبل الأجسام بتاتاً.

هذا التفسير في الحقيقة ينطبق على مجموعةٍ من الروايات المروية في هذا المضمار فحسب، أي: تلك الروايات التي لم تصرّح بحياة الأرواح السالفة وتدلّ على تعابير أخرى من قبيل (**الأرواح جنودٌ مجنّدةٌ، فما تعارف منها ائتلف وما تخالف منها اختلف**)، وقد فسّر هذا الحديث كما يأتي: (فالمعنى فيه أنّ الأرواح التي هي الجواهر البسائط تتناصر بالجنس وتتخاذل بالعوارض فما تعارف منها باتفاق الرأي والهوى ائتلف، وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف؛ وهذا موجود حسّاً ومشاهدةً. و ليس المراد بذلك أن ما تعارف منها في الذر ائتلف كما يذهب إليه الحشوية وكما بيّناه من أنّه لا علم للإنسان بحالٍ كان عليها قبل ظهوره في هذا العالم، ولو ذُكّر بكلّ شيءٍ ما ذكر ذلك)[١٠].

إذن، يرى الشيخ المفيد أنّ هذه الرواية تشير إلى الجواهر البسيطة في الحياة الدنيا و لاتدلّ على الجواهر البسيطة التي لها وجودٌ مقدّمٌ على وجود الإنسان في الحياة الدنيا.

في مدرسة بغداد، فإنّ السيّد المرتضى هو عالم الكلام الوحيد الذي تطرّق إلى الحديث عن حياة الأرواح السالفة بعد الشيخ المفيد، إذ يرفض القول بخلقة الأرواح قبل الأجسام بألفي عامٍ[١١]، وسنذكر رأيه لاحقاً.

٣) روايات عالم الذر :

علماء بغداد الثلاثة الكبار، أي: الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي، يتّفقون بالرأي حول روايات عالم الذرّ، فالشيخ المفيد بعد أن نقل إحدى الروايات الصحيحة التي تصرّح بأنّ الله تعالى أخرج ذرّية آدم من صلبه على شكل ذرٍّ، قال: (أمّا الحديث في إخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام على صورة الذرّ، فقد جاء الحديث



بذلك على اختلاف ألفاظه ومعانيه، والصحيح أنّه أخرج الذرية من ظهره كالذرّ فملأ بهم الأفق، فقال: يا رب ما هؤلاء؟ قال الله عزّ وجلّ له: هؤلاء ذرّيتك؛ يريد تعريفه كثرتهم وامتلاء الآفاق بهم وأنّ نسله يكون في الكثرة كالذرّ الذي رآه ليعرّفه قدرته ويبشره باتّصال نسله وكثرتهم)، أي: إنّ الله تعالى أخرج الذرّية من صلب آدم عليه السلام ليشبّهه بالذرّ الذي أراه إيّاه في العالم الأوّل. ولكنّ الشيخ لم يوضّح بشكلٍ دقيقٍ النسبة بين الذريّة الدنيوية والذرّية التي أخرجها من صلبه في عالم الذر، لكنّه قال: (ويحتمل أن يكون ما أخرجه من ظهره أصول أجسام ذرّيته دون أرواحهم)(١٢). كأنّ الشيخ يريد أن يقول بأنّ الذرّات التي أُخرجت من صلب آدم في عالم الذرّ هي أصول أجسام ذرّيته في الحياة الدنيا حيث تنتقل في نسله لتستقرّ في أرحام النساء وحينئذٍ تجتذب موادَّ خارجيةً فتنمو لتصبح على هيئة إنسانٍ متكامل الخلقة.

إذن، يرى الشيخ المفيد أنّ هذا الجزء الأساسي من أجسام ذرّية آدم يفتقد الروح ولم يوجّه الخطاب له، لذلك قال: (فأمّا الأخبار التي جاءت بأنّ ذرّية آدم عليه السلام استنطقوا في الذرّ فنطقوا فأخذ عليهم العهد فأقرّوا، فهي من أخبار التناسخية وقد خلطوا فيها ومزجوا الحقّ بالباطل)(١٣). وعلى هذا الأساس نستنتج أنّه يعتقد بعالم ذرٍّ رمزيٍّ أُخرجت فيه ذرّية آدم من صلبه على هيئة ذرٍّ، فهو لا يرى بأساً في هذا الأمر بشرط أنّ هذا الذرّ لا شعور له ولا نطق.

والسيّد المرتضى بدوره يتّفق مع أستاذه الشيخ المفيد في عدم استنطاق الله تعالى لبني آدم في عالم الذرّ(١٤)، إذ تطرّق إلى بيان هذا الموضوع في ضمن حديثه عن الروايات التي نقلها الإمامية حول تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾(١٥) ، ومن ثمّ عدّ إيمان بني آدم وكفرهم في الحياة الدنيا مرتبطاً بحالهم في عالم الذرّ، ورأى أنّ هذه الروايات ليست حجّةً واحتمل أن يكون ما ورد فيها يشير إلى علم الله تعالى السابق، أي: إنّه جلّ شأنه حينما خلق آدم

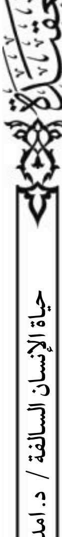
وذرّيته كان يعلم بمؤمنهم من كافرهم ومن ثمّ فإنّ ما سيحدث في الحياة الدنيا يكون مطابقاً لذلك العلم(١٦). كما أنّه ذكر روايةً عن النبيّ الأكرم ﷺ قال فيها إنّه سبق سائر الأنبياء في الإقرار بالله عزّ وجلّ، ومن ثمّ ربط بينها وبين الآية أعلاه وقال بأنّها لا تؤيّد مدّعى القائلين بحياة بني آدم في عالم الذرّ لأنّ المقصود منها هو السبق في الفضيلة لا السبق الزماني. كما استدلّ على صحّة رأيه بأنّ الرواية قد استشهدت بالآية المذكورة لإثبات أنّ الله تعالى كان يعلم من الأزل بأفضلية النبيّ محمّد ﷺ على سائر الأنبياء والمرسلين(١٧).

إذن، السيّد المرتضى نحى منحى الشيخ المفيد، إذ حاول تفسير الروايات التي تتحدّث عن عالم الذرّ بشكلٍ ينفي الحياة السالفة للبشرية في عالم الذرّ.

ـ ثانياً ـ
تفسير الآية ١٧٢ من سورة الأعراف

نظراً لأنّ بعض الروايات التي تناولت الحديث عن عالم الذرّ وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾(١٨)، وبما أنّ القائلين بحياة بني آدم في عالم الذرّ تمسّكوا بها لإثبات رأيهم؛ فإنّ أعلام بغداد الثلاثة تطرّقوا إلى تفسيرها ليثبتوا عدم دلالتها على هذا المدّعى.

فالشيخ المفيد عدّ الاستنطاق للذرّية في هذه الآية من باب المجاز اللغوي، قال: (فظُنّ بظاهر هذا القول تحقّق ما رواه أهل التناسخ والحشوية والعامّة في إنطاق الذرّية وخطابهم وأنّهم كانوا أحياءً ناطقين. فالجواب عنه أنّ هذه الآية من المجاز في اللغة كنظائرها ممّا هو مجاز واستعارة، والمعنى فيها أنّ الله تبارك وتعالى أخذ من كلّ مكلّفٍ يخرج من ظهر آدم وظهور ذرّيته العهد عليه بربوبيته من حيث أكمل عقله ودلّه بآثار



الصنعة على حدوثه وأنّ له مُحدِثا أحدثه لا يشبهه يستحقّ العبادة منه بنعمه عليه. فذلك هو أخذ العهد منهم. وآثار الصنعة فيهم هو إشهاده لهم على أنفسهم بأنّ الله تعالى ربهم)[١٩] ، ثمّ استطرد قائلاً: (وقوله تعالى: (**قالُوا بَلَى**) يريد به أنّهم لم يمتنعوا من لزوم آثار الصنعة فيهم ودلائل حدوثهم اللازمة لهم وحجّة العقل عليهم في إثبات صانعهم)[٢٠].

أمّا السيّد المرتضى فعند نفيه رأي القائلين بالحياة في عالم الذرّ استناداً إلى هذه الآية، رجع إلى تفسير من سمّاهم بأهل الكتاب والتأويل إذ ذهب إلى أنّهم أثبتوا بطلان تفسير أهل التناسخ[٢١] لهذه الآية لأنّ الله تعالى قد ذكر عبارات (بني آدم) و(ظهورهم) و(ذرّيتهم) ولم يقل (آدم) و(ذرّيته) و(ظهره) كما هو فهم القائلين بحياة بني آدم في عالم الذرّ. وأضاف أنّ أهل الكتاب والتأويل في ضمن تفسيرهم الآية المباركة احتملوا أنّ الله تعالى قد أشهد عدداً معيّناً من بني آدم على أنفسهم في هذه الدنيا ليتمّ الحجّة عليهم وليكون ذلك عنايةً منه لسائر الخلق؛ ولكنّه في الحين ذاته يرى إمكانية تفسير الآية بشكلٍ آخر بحيث تشمل جميع بني آدم وليس بعضهم، ذلك بتفسير قوله تعالى: ﴿ **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** ﴾ بكون المراد من هذا الإشهاد أنّ الله تعالى خلق الذرّية بنحوٍ يجعل الناظر والمتأمّل من أفرادها يصل إلى معرفة الله تعالى ويؤمن بوجوب عبادته، وقولهم (بَلى) يدلّ على معرفتهم الله تعالى وإقرارهم بوجوب عبادته وتسليمهم بذلك[٢٢].

وقد ذكر السيّد المرتضى اشكالاً على تفسيره هذا بلسان من يخالفه الرأي، وفحواه أنّ الروايات تشير إلى عدم وحدة شهادة بني آدم في عالم الذرّ عندما أخذ الله تعالى منهم الميثاق، إذ أقرّ بعضهم بذلك وأنكره آخرون آنذاك، لذا فإنّ إقرار من أقرّ في الدنيا وإنكار من أنكر ناشئٌ من الموقف الذي اتُّخذ في عالم الذرّ. وأجاب عن هذه الشبهة بأنّ الآية نصٌّ قطعيٌّ في الاحتجاج، ومحورها هو الإقرار بالربوبية لله تعالى وليس فيها ما يدلّ على الإنكار، كما أنّ الروايات على هذا الصعيد لا يُعتنى بها[٢٣]،

فضلاً عن أنّ هذا النمط من الأخبار قد يكون المراد منه علم الله تعالى، ثم قال إنّه قد أشار آنفاً إلى أنّ هذه الروايات تدلّ على علم الله السابق بإقرار بني آدم وإنكارهم، وهذا العلم الثابت في الواقع هو بمثابة وقوع هذا الإقرار والإنكار(٢٤).

أمّا الشيخ الطوسي، فقد حذا حذو الشيخ المفيد والسيّد المرتضى ونفى حياة بني آدم في عالم الذرّ، لكنّه في النهاية قبل بذلك في نطاقٍ محدودٍ، فعند بيانه للآية المذكورة رفض وجود عالم الذرّ من الأساس (٢٥) ثمّ نقل رأياً آخر حول تفسير هذه الآية وعدّه منطبقاً مع ما تضمّنته روايات الإمامية وبالإمكان تفسير الآية على أساسه؛ وفحوى هذا الرأي هو أنّ ما ذكرته الآية يختصّ بأفرادٍ بالتعيين من بني آدم أكرمهم الله تعالى بكمال العقل فأشهدهم على نفسه وقالوا (بلى)، ومن ثَمَّ فإنّهم في الحياة الدنيا يتذكّرون ذلك الميثاق ولا يمكن أن ينسوه(٢٦). وعلى هذا الأساس فإنّه يعتقد ولو بشكلٍ احتماليٍّ بأنّ فئةً معيّنةً من بني آدم كانت موجودةً في عالم الذرّ على نحوٍ من الأنحاء.

- ثالثاً -
عدم حجّية الروايات التي تشير إلى العالم الأوّل

إنّ العلماء الثلاثة قد أكّدوا على عدم حجّية الروايات التي تشير إلى العالم الأوّل -عالم الذرّ- وأهمّ دليلٍ استندوا إليه في رأيهم هذا هو عدم حجّية خبر الواحد، وهذه الروايات تنقسم إلى ثلاثة أصنافٍ، وكلٌّ من الشيخ المفيد والسيّد المرتضى قد ضعّفا صنفاً واحداً منها على أقلّ تقديرٍ نظراً لأنّها أخبار آحاد لا يمكن الاحتجاج بها.

وكما هو معلومٌ من مذهبه الفكري فإنّ الشيخ المفيد يرى أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم ولا العمل إلا مع وجود قرينةٍ عقليةٍ أو عرفيةٍ أو إجماعٍ يوجب العلم بصدق الراوي(٢٧)، لذا فهو يطبّق هذه القاعدة الكلّية على الروايات التي تشير إلى خلقة الأرواح قبل ألفي عامٍ من خلقة الأبدان ويعدّها أخبار آحاد(٢٨).

والسيّد المرتضى بدوره لدى إجابته عن سؤالٍ حول روايات عالم الذرّ اتّبع هذه القاعدة نفسها ورأى عدم حجّية أخبار الآحاد وكلّ خبرٍ لا يوجب العلم اليقيني، وإثر ذلك فهو ينفي من الأساس تلك الأخبار التي يخالف ظاهرها العقل ويعتقد بلزوم تكذيب رواتها ما لم نجد لها تأويلاً في اللغة والشرع يتناسب مع حكم العقل[٢٩].

أمّا الشيخ الطوسي فهو يتّفق معهما ويرى أنّ خبر الواحد لا يوجب العلم رغم أنّ العمل العبادي جائزٌ على أساسه عقلاً وشرعاً[٣٠]، وعلى هذا الأساس لا يمكن الاعتقاد بصحّة الروايات التي أشارت إلى الحياة السالفة لأنّها ـ حسب فرضيته ـ مجرّد روايةٍ واحدةٍ لا أكثر أو أنّها لم تنقل إلا من طريقٍ واحدٍ، أي أنّها تعاني من مشكلةٍ في السند لكون راويها سليمان بن بشار الجهني وعلى قولٍ آخر فالراوي هو مسلم بن بشار عن عمر بن الخطاب، إذ إنّ عالم الرجال المعروف يحيى بن معين بدوره أعرب عن عدم علمه بحاله[٣١].

يُذْكر أنّ الشيخ لم يتطرّق إلى الكثير من الروايات التي تناقلها رواة الإمامية حول عالم الذر.

أمّا الدليل الآخر الذي ذكر حول عدم حجّية الروايات التي تدلّ على الحياة السالفة فهو اختلاف ألفاظها ومعانيها، ولم يتطرّق إلى هذه الروايات سوى الشيخ المفيد، وهي التي تضمّنت مصطلحي الأشباح[٣٢] والذر[٣٣]، ولكنّه لم يصرّح بأنّ اختلافها يصل درجة التناقض، وإشارته إلى الاختلاف بين الألفاظ والمعاني هنا هو تعريضيٌّ لإثبات عدم اعتبارها في الدلالة على المدّعى ولا يعني نفيها من الأساس؛ لذلك نراه بنفسه ينقل نصّاً أو تحليلاً لا غبار عليه حول روايات الأشباح[٣٤] وروايات الذر[٣٥] التي لا تدلّ على الحياة السالفة.

ـ رابعاً ـ
عدم تقوّم الروح بنفسها

استند علماء بغداد إلى الأُصول التي يتبنّونها في مجال علم الأنثروبولوجيا وعلم الأرواح[٣٦] لإنكار الحياة السالفة، فالشيخ المفيد يعرّف الروح بأنّها عرضيةٌ، أي: إنّها تعرض على الجسم، لذا حينما يزول هذا العرض عند موت الإنسان لا تبقى روحٌ بعد ذلك، فقال: (الأرواح عندنا هي أعراضٌ لا بقاء لها وإنّما عبدَ اللهَ تعالى منها الحيُّ حالاً بحالٍ، فإذا قطع امتداد المحيا بها جاء الموت الذي هو ضدّ الحياة ولم يكن للأرواح وجودٌ، فإذا أحيا الله تعالى الأموات ابتدأت فيهم الحياة التي هي الروح)[٣٧]. وعلى أساس هذا الرأي فإنّ الله تعالى يحيي الأبدان بعد الموت عن طريق الروح. الشيخ هنا لا يتحدّث عن روحٍ أخرى ولا عن روحٍ بمعنىً آخر، لكنّه في مقام تعريف حقيقة الإنسان، إذ يعدّه متقوّماً بنفسه لا حجم له ولا حيّز، وليس له قابلية التركيب والحركة والسكون والاجتماع والافتراق، إذ عرّفه قائلاً: (إنّ الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت، وقد حكي عن هشام بن الحكم أيضاً والأخبار عن موالينا عليهم السلام تدلّ على ما نذهب إليه، وهو شيءٌ قائمٌ بنفسه لا حجم له ولا حيّز، لا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة ولا السكون ولا الاجتماع والافتراق، وهو الشيء الذي كانت تسمّيه الحكماء الأوائل الجوهر البسيط، وكذلك كلّ حيٍّ فعّالٍ محدثٍ فهو جوهرٌ بسيطٌ وليس كما قال الجبائي وابنه وأصحابهما إنّه جملةٌ مؤلفةٌ، ولا كما قال ابن الإخشيد إنّه جسمٌ متخلخلٌ في الجملة الظاهرة، ولا كما قال الأعوازي إنّه جزءٌ لا يتجزّأ)[٣٨].

وقوله بعد هذه العبارة: (وقد يعبّر عنه بالروح) يشير إلى قبوله اطلاق كلمة (روح) على هذا الجوهر البسيط ولكن بكراهةٍ نوعاً ما[٣٩]. ومن ثمّ يصرح بذكر نوعين من الروح، إحداهما عارضةٌ على البدن تنتهي بموت الإنسان، والأخرى هي حقيقة الإنسان التي هي الجوهر البسيط أو الروح المستقلّة التي تختلف عن الروح التي تنتهي بموت الإنسان، إذ تبقى حتّى بعد الموت[٤٠].

ومن كلّ واحدٍ من النوعين اللذين استنتجهما لمعنى الروح يطرح استنتاجاً خاصّاً، هو:

١) يستنتج من معنى كون الروح عارضةً على البدن وتنتهي بموت الإنسان أنّه لا يمكن القول بوجود حياةٍ قبل الحياة الدنيا ولا القول بتقدّم الأرواح على الأبدان، لأنّ ذلك يلزم القول بأنّ الروح قائمةٌ بنفسها[٤١].

٢) يستنتج من معنى كون الروح جوهراً بسيطاً قائماً بذاته الثواب والعقاب، لأنّ الإنسان إمّا أن يعيش منعّماً أو معذّباً في البرزخ. قال: (إنّ الروح إذا فارقت الجسد نعمت وعذبت، والمراد أنّ الإنسان الذي هو الجوهر البسيط يسمّى الروح وعليه الثواب والعقاب وإليه توجّه الأمر والنهي والوعد والوعيد)[٤٢]. فهو يرى أنّ هذا الجوهر البسيط يبقى حيّاً بعد وفاة الإنسان ويتلبّس بهيئةٍ مشابهةٍ لهيئة الإنسان الدنيوية فيتنعّم أو يعذّب حسب إيمانه أو كفره، ومن ثمّ يحشر في القيامة ببدنه الذي فارقته روحه في الحياة الدنيا[٤٣].

ويرى وجود تناسبٍ بين القول بالنعيم والعذاب في القبر حينما تكون الروح في قالب جسدٍ مشابهٍ للجسد الدنيوي وبين قوله المختار الذي فحواه أنّ نفس الإنسان - المخاطب بالتكليف - هي شيءٌ محدثٌ قائمٌ بذاته وخارجٌ عن صفات الجواهر[٤٤] والأعراض[٤٥].

وسواءٌ تسنّى طرح استنتاجٍ مقبولٍ من مجمل كلامه حول الروح أم لم يتسنّ ذلك، فبالإمكان تلخيص رأيه في نفي حياة الأرواح السالفة بما يأتي: كما ذكرنا آنفاً فإنّه ينفي الحياة السالفة للإنسان في عالم الذر لسببٍ بسيطٍ، وهو أنّ الروح عرضٌ والعرض لا يمكن أن يقوم بذاته. الروح بصفتها جوهرٍ بسيطٍ فهي حتّى وإن كانت قائمةً بذاتها لكنّها دائماً تكون محتاجةً إلى البدن في أفعالها ولا بدّ لها من ملازمته؛[٤٦] ومن هذا المنطلق لو قيل بوجود الأرواح قبل الأبدان الدنيوية فلا بدّ من تصوّر أنّها كانت موجودةً سابقاً في أجسامٍ أخرى، ولكن في هذه الحالة حتّى وإن لم يرد الإشكال

الأوّل بكون الروح عرضيةً لا يمكنها أن تكون قائمةً بنفسها، يرد إشكالٌ آخر فحواه لزوم التناسخ، وسنذكره لاحقاً.

السيّد المرتضى عرّف المكلّف بأنّه الحيّ المقصود منه الإنسان رغم وجود كائناتٍ حيّةٍ أخرى، قال: (هو هذه الجملة التي نشاهدها دون أبعاضها). كما أنّه يحكم ببطلان رأي النوبختيين القائل بكون الإنسان والحيّ ذاتياً وليس جوهراً متحيزاً وليس عرضاً وحالاً في هذه الجملة المحسوسة(٤٧)، كما أنّه يرى بطلان كلام الفلاسفة الذين عدّوا نفس الإنسان جوهراً بسيطاً(٤٨).

يرى السيّد المرتضى أنّ الروح عبارةٌ عن الهواء الذي يجري في مجاري الإنسان الحي، إذ يقول: (الهواء المتردّد في مخارق الحي)، ولا يعتقد بأنّها متقوّمةٌ بالنفس، وعلى هذا الأساس فإنّ الجسم سوف يفقد الحسّ والحياة والإدراك عندما تفارقه الروح(٤٩). حسب رأيه فإنّ الروح ليست نفس الحياة، بل هي هواءٌ يجري في الجسم الذي ترتبط حياته واستمراره به، لذا لا يمكن القول بأنّ أرواح المؤمنين بعد الموت تتزاور فيما بينها؛(٥٠) وعلى هذا الأساس فسّر الآية الدالّة على الحياة البرزخية للشهداء محتملاً أنّ الله تعالى قبل المحشر يبقي بعض المؤمنين أحياءً متنعّمين في جنانه.

وعلى أيّة حالٍ، فهو بهذا الرأي يرفض مبدأ خلقة الأرواح قبل الأجسام بألفي عامٍ لأنّ الأرواح ليست حيّةً بذاتها لكي تكون مخلوقةً قبل خلقة الأجسام(٥١).

أمّا رأي الشيخ الطوسي حول المكلّف والإنسان والروح في مختلف عباراته فهو غير متباينٍ بشكلٍ كبيرٍ عن رأي السيّد المرتضى وعباراته، فهو عندما وضّح ماهية المكلّف اعتبره الحيّ، ومن ثَمَّ فإنّ الحيّ هو الإنسان، وقال: (هذه الجملة المتناسبة المشاهدة) التي يتعلّق بها الأمر والنهي والتكليف(٥٢). وقد عدّ رأي معمّر وبني نوبخت والشيخ المفيد خارجاً عن هذه الجملة(٥٣).

يرى الشيخ أنّ الروح جسمٌ لطيفٌ من جنس الهواء وأنّ حياة الحيّ تكون فيها



لأنّها تجري في مجاري الإنسان، إذ قال: (فالروح جسمٌ رقيقٌ هوائيٌّ، بها يتمّ كون الحيّ حياً لتخرقه في مخارق الإنسان)(٥٤)، كما أنّه يعتقد بكون الروح غير الحياة(٥٥).

وعلى هذا الأساس يمكن القول حتّى وإن كانت أنثروبولوجيا السيّد المرتضى والشيخ الطوسي تتعارض مع ما يذهب إليه الشيخ المفيد، إلا أنّهم يتّفقون في رفض مبدأ الحياة السالفة للأرواح، فالشيخ المفيد من منطلق اعتقاده بأنّ الروح أمرٌ عرضي والسيّد المرتضى على أساس اعتقاده بأنّها غير قائمةٍ بالنفس، نفيا صحّة خلقة الأرواح قبل الأبدان. وأمّا الشيخ الطوسي – حسب علمنا – فلم يذكر كلاماً حول نفي الحياة السالفة، ولكن نظراً للتشابه الموجود بين رؤيته الأنثروبولوجية ورؤية السيّد المرتضى يمكن القول إنّه كذلك يرفض وجود تلك الحياة، وبالأخصّ لو تأمّلنا في موقفه السلبي تجاه عالم الذر.

ـ خامساً ـ
تنافي الحياة السالفة مع حكم العقل

من الأدلّة التي ساقها المعارضون للحياة السالفة والتي استند إليها متكلّمو مدرسة بغداد، هو عدم تذكّر الإنسان لما حدث في عالم الذر، فالشيخ المفيد نقض دعوى وجود الأرواح قبل الأبدان، وقال: (فالخلق للأرواح قبل الأجساد خلق تقديرٍ في العلم ـ كما قدّمناه ـ وليس بخلقٍ لذواتها كما وصفناه، والخلق لها بالإحداث والاختراع بعد خلق الأجساد والصور التي تدبّرها الأرواح، ولولا أنّ ذلك كذلك لكانت الأرواح تقوم بأنفسها ولا تحتاج إلى آلاتٍ تحملها، ولَكنّا نعرف ما سلف لنا من الأحوال قبل خلق الأجساد كما نعلم أحوالنا بعد خلق الأجساد، وهذا محال لا خفاء بفساده)(٥٦).

والسيّد المرتضى بدوره انتقد رأي القائلين بعالم الذر وذكر احتمالين حول واقع

الذر حين الإشهاد ـ أخذ الميثاق ـ وهما:

١) حدث حينما كان الذرّ مدركاً ومكلّفاً.

٢) حدث حينما كان الذرّ غير حيٍّ وغير مدركٍ.

ويستنتج من ذلك أنّنا في الحالة الأولى لا بدّ وأن نتذكّر هذا الإشهاد جميعاً أو لا بدّ أن يتذكّره بعضنا(٥٧)، وأكّد على أنّ العدم الذي تخلّل حياتنا الافتراضية في عالم الذر وحياتنا الدنيوية لا يمكن أن يكون مبرّراً لنسيانه، وكذا هو الحال بالنسبة إلى تطاول الأمد بين الحياتين، ذلك لأنّ تخلّل العدم وتمادي الزمان كالنوم والسكر والإغماء، ليسا سبباً يحول دون تذكّر أحداث الماضي.

وعلى الاحتمال الثاني، فإنّ توجيه الخطاب إلى كائنٍ غير حيٍّ وطلب الشهادة منه هو أمرٌ مستقبحٌ وليس من الممكن بوجهٍ أن ينسب إلى الله تبارك وتعالى(٥٨).

ويظهر من كلام الشيخ الطوسي أنّه طرح هذين الاحتمالين أيضاً لأنّه من جهةٍ لا يعتقد بصحّة مضمون الرواية التي تشير إلى إخراج الذرّية من ظهر آدم عليه السلام بهيئة ذرٍّ على أساس أنّ القلم مرفوعٌ عن الأطفال ولا تتمّ الحجّة عليهم لذا يستقبح خطابهم بالتكاليف، والأمر أولى بالنسبة إلى كائناتٍ ذرّيةٍ دون الأطفال(٥٩). ومن هذا الرأي يبدو أنّه يعتقد بكون الذرّ غير عاقلٍ. كما أنّه يرفض نظرية نسيان الذرّ للإشهاد المأخوذ منه إثر تطاول الزمان وقصر مدّة الحدث بداعي أنّ الإنسان لا ينسى الأمور العظيمة الخارقة للعادة، إذ إنّه سيتذكّر أحداث الدنيا حينما يحشر في عالم الآخرة وكذلك فإنّ أصحاب الكهف تذكّروا ما حدث قبل قرونٍ عندما استيقظوا من رقودهم(٦٠).

إنّ عدم تذكّر العوالم السالفة دليلٌ على أنّ القول به يخالف العقل، وعندما يكون الرأي مخالفاً للعقل فذلك يقتضي رفضه حتّى وإن دلّت عليه رواياتٌ. يعتقد الشيخ المفيد والسيّد المرتضى بأنّ الروايات المخالفة للعقل لا حجّية لها ولا بدّ من تركها، إلا في حال وجود ما يصحّحها(٦١).



ـ سادساً ـ
بطلان التناسخ

بطلان التناسخ يعدُّ أحد المبادئ المشتركة بين علماء مدرسة بغداد لنفي العوالم السالفة(٦٢)، والشيخ المفيد في ضمن كلامه الذي رفض فيه مسألة عالم الذرّ، نفى الأخبار التي تشير إلى استنطاق بني آدم وأخذ الميثاق منهم في ذلك العالم وعدّها من أخبار العامّة والحشوية والقائلين بالتناسخ(٦٣)، وفي مقام نقاشه رأي الشيخ الصدوق القائل بخلقة الأرواح قبل الأبدان ادّعى أنّ الصدوق طابق في رأيه هذا ما ذهب إليه القائلون بالتناسخ من دون أن يعلم بذلك(٦٤).

ونظراً لاستناد الشيخ المفيد إلى بطلان التناسخ لنفي عالمي الأرواح والذرّ، فيترتّب على رأيه هذا احتمال اعتقاده بأنّ القول بالحياة السالفة يستلزم الاعتقاد بالتناسخ سواءٌ كانت تلك الحياة عبارةً عن أرواحٍ من دون أبدانٍ أم أرواحٍ في أبدانٍ.

السيّد المرتضى ـ في ضمن إجابته عن سؤالٍ طرح حول استناد القائلين بالتناسخ إلى الروايات الدالّة على خلقة الأرواح قبل الأبدان ـ أكّد على نقض التناسخ بأدلّةٍ دامغةٍ وقام بإثبات بطلانه برأيه وبرأي أساتذته(٦٥). والطريف أنّ أحد الأدلّة التي ساقها لإبطال التناسخ هو عدم تذكّر بني آدم العوالم السالفة، وكما ذكرنا آنفاً فقد عدّ هذا الأمر دليلاً أيضاً على بطلان رأي القائلين بعالم الذر؛ إذ في نقضه لرأي التناسخية الذين زعموا أنّ الآلام التي يعاني منها الأطفال في الحياة الدنيا هي جزاءٌ لما اقترفوه من سيّئاتٍ في حياتهم السالفة بعالم الذرّ، قال: إنّ هذه الحياة لو كانت موجودةً حقّاً لتذكّرها بنو آدم(٦٦).

ومن الجدير بالذكر أنّ السيّد المرتضى لم يذكر تعريفاً مستقلاً للتناسخ في هذا المضمار، ولكن نجد تعريفاً تلميحياً ذكره في جواب عن سؤالٍ وجّه إليه، إذ سأله السائل عن الخطاب الذي حدث في عالم الذرّ وهل أنّه كان موجّهاً لأرواحٍ من دون

أبدانٍ أو لأرواحٍ في أبدانٍ؟ وفي الحالة الأولى كيف يمكن للروح أن تكون قائمةً بذاتها في حين كونها أعراضاً محتاجةً إلى محلٍّ ووسيلةٍ؟ وفي الحالة الثانية يلزم حدوث التناسخ![٦٧] إذن، نستشفّ من هذا السؤال أن التناسخ يحدث في الحياة السالفة حينما لا تكون الأرواح مستقلّةً وتكون متأطّرةً في قوالب الأبدان.

فالسيد المرتضى في مقام الإجابة ـ كما ذُكر ـ يجعل بطلان التناسخ مبنى القول ببطلان الحياة السالفة، لكنّه لم يتطرّق إلى التفاصيل التي وردت في السؤال.

وأمّا الشيخ الطوسي فهو الآخر يعتقد بأنّ الإيمان بعالم الذرّ يستلزم الإيمان بالتناسخ، لأنّه يعني أنّ الله تعالى قد كلّف بني آدم أوّلاً – في عالم الذر – ومن ثمّ أحياهم ـ في الدنيا ـ لأجل الثواب والعقاب رغم أنّهم نسوا ذلك التكليف[٦٨].

وخلاصة الكلام أنّ متكلّمي مدرسة بغداد أبطلوا الحياة السالفة من منطلق بطلان التناسخ من دون أن يوضّحوا بدقّةٍ فرضيتي الحياة السالفة، أي: أرواح في أبدان وأرواح من دون أبدان.

ـ سابعاً ـ
بطلان الغلو

موضوع الغلو على هذا الصعيد يطرح فقط حول حياة أهل البيت عليهم السلام السالفة، وبعد التحرّي والتدقيق وجدنا أنّ الشيخ المفيد فقط تطرّق إلى الحديث عن الروايات المذكورة في هذا المضمار، ويبدو من ذلك أنّ الغلاة في عهده كانوا يتوصّلون إلى نتائج ينتابها الغلو ولا تمتّ بصلةٍ لمعتقدات الشيعة الإمامية حول الحياة السالفة استناداً إلى تلك الروايات، وهو أمر كان يلقي بظلاله على بعض الشيعة الإمامية، ومثالٌ على ذلك هو السؤال الذي طرح عليه حول آية التطهير وفحواه أنّنا نجمع على كون الأئمّة عليهم السلام مطهّرين دائماً وأنّ أشباحهم قديمةً[٦٩]. ومن الواضح بمكانٍ غلوّ



القول بقدم أشباح أهل البيت عليهم السلام وعدم تناغمه مع قول الإمامية المتّفق عليه بكونهم حادثين.

وبعد أن أشار الشيخ المفيد إلى الروايات التي ذكرت الأشباح، أكّد على أنّها كانت ذريعةً لقيام الغلاة بترويج كثير من الأباطيل لدرجة أنّهم ألّفوا حولها كتباً تزخر باللغو والهذر؛ كما اتّهمهم بنسبة هذه الأباطيل إلى مشايخ رواة أهل الحقّ - الإمامية - كذباً وبهتاناً، وبما فيها كتاب (الأشباح والأظلّة) الذي نسبوه إلى محمّد بن سنان. لذلك شكّك الشيخ المفيد بصحّة الأخبار المنسوبة إلى محمّد بن سنان وقال إنّه لو صحّ ذلك لوجب قذفه بالغلو واعتباره ضالاً مضلاً، وفيما يأتي نصّ كلامه: «وقد بنت الغلاة عليها أباطيل كثيرة وصنّفوا فيها كتباً لغوا فيها وهذوا فيما أثبتوه منه في معانيها، وأضافوا ما حوته الكتب إلى جماعةٍ من شيوخ أهل الحقّ وتخرّصوا الباطل بإضافتها إليهم، من جملتها كتاب سمّوه كتاب الأشباح والأظلّة ونسبوا تأليفه إلى محمّد بن سنان. ولسنا نعلم صحّة ما ذكروه في هذا الباب عنه! فإن كان صحيحاً، فإنّ ابن سنان قد طُعن عليه وهو متّهمٌ بالغلو، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضالٌّ بضلاله عن الحقّ وإن كذبوا فقد تحمّلوا أوزار ذلك»[٧٠].

وفيما يخصّ الرأي القائل بأنّ ذوات أهل البيت عليهم السلام كانت موجودةً في العرش قبل الخلقة، فالشيخ المفيد ينسبه إلى الغلاة والجهّال والحشوية من الشيعة[٧١]، كما أنّه نسب القول بقدم الأشباح إلى طوائف من الغلاة[٧٢].

خلاصة البحث

هناك اختلافٌ في الرأي بين كبار متكلّمي مدرسة بغداد ـ الشيخ المفيد والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي ـ من جهةٍ وبين محدّثي الكوفة وقم حول الحياة في عالم الذرّ، فهؤلاء يعتقدون بحياة أهل البيت عليهم السلام وسائر بني آدم في العالم الأول ـ عالم الذر ـ في

حين أنّ علماء بغداد يتّفقون على نفي تحقّق تلك الحياة باستثناء ما ذهب إليه الشيخ الطوسي باحتماله حياة عددٍ من بني آدم استناداً إلى ما ورد في بعض الروايات.

هناك مجموعة من العوامل التي جعلت علماء بغداد ينكرون حياة أهل البيت عليهم السلام وبني آدم السالفة، من جملتها رؤيةٌ عقليةٌ مفادها أنّ ما ورد في الروايات يمكن قبوله في حالة عدم مخالفته لحكم العقل، ولو أنّه خالف العقل فلا بدّ من حمله على معنىً صحيحٍ يختلف عمّا هو ظاهرٌ في الألفاظ. وهذا الاستدلال نفسه طبّقوه على الروايات الدالّة على الحياة السالفة، إذ عدّوا رأي القائلين بهذه الحياة يخالف العقل لأنّها لو كانت موجودةً فلا بدّ لنا من تذكّرها كما هو حكم العقل؛ وعلى هذا الأساس فسّروا الروايات بشكلٍ لا يلزم معه القول بالحياة السالفة.

ومن العوامل الأخرى التي دعتهم إلى ذلك، تعريفهم للروح الإنسانية، فالشيخ المفيد عدّها عرضاً على الجسم ولا يمكنها أن تكون قائمةً بذاتها، والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي اعتبراها كالهواء أو كجسمٍ من جنس الهواء يخرق البدن، ورغم أنّ البدن يتقوّم بها فهي ليست بحياةٍ. ومن ثمّ لا يمكن القول بكون الروح كانت حيةً قبل البدن حسب أيّ واحدٍ من هذه الآراء.

الشيخ المفيد عرّف الإنسان بأنّه جوهرٌ بسيطٌ، بينما السيّد المرتضى والشيخ الطوسي عرّفاه بأنّه مجموعةٌ محسوسةٌ؛ واعتبار الإنسان بأنّه جوهرٌ بسيطٌ يترتّب عليه القول بحياته السالفة، لكن حسب التعريف الثاني يصعب القول بذلك. ومجمل مضمون هذين التعريفين للوجود الإنساني هو الاتّفاق على نفي الحياة السالفة.

والعامل الآخر الذي استندوا إليه هو التناسخ، إذ عدّوا القول بالحياة السالفة يقتضي الاعتقاد بالتناسخ، لكنّهم لم يتطرّقوا إلى تفصيل طبيعة هذا التناسخ عبر الفصل بين كون الحياة آنذاك أرواحاً مجرّدةً أو أنّها موجودةٌ في نطاق أبدانٍ ليوضّحوا ما إذا كانت تلك الحياة بمعنى الوحدة للروح أو بمعنى التلازم بين الروح والبدن.



أمّا أهمّ عاملٍ استند إليه الشيخ المفيد على هذا الصعيد فهو نفي كون حياة أهل البيت عليهم السلام السالفة على هيئة أشباحٍ نورانيةٍ.

ومن المحتمل أنّ هدف العلماء الثلاثة من نفي الحياة السالفة على أساس إثبات مسألة بطلان التناسخ هو الردّ على الغلاة الذين ذهبت بعض فرقهم إلى القول به.

* مصادر البحث *

١) تقي بن نجم أبو الصلاح الحلبي، (١٤٠٤ ق)، تقريب المعارف، قم، منشورات الهادي.

٢) علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين.

٣) علي أفضلي، (١٣٨٨)، پاسخ به اشكالات كلامي وفلسفي در باره عالم ذر (مقالة باللغة الفارسية)، مجلة فلسفه دين، السنة السادسة، لاعدد الرابع، ص ٨٥ – ١١٢.

٤) علي أفضلي، (١٣٩٠)، أقسام بدن إنسان ونفش آنها در دنيا، برزخ وقيامت (مقالة باللغة الفارسية)، مجلة علوم حديث، العددان ٥٩ و ٦٠، ص ١١٠ – ١٢٨.

٥) محمّد بياباني اسكوئي، (١٣٨٦)، عالم أظله وأرواح، آراى دانشمندان از قرن ٤ تا ٨ (مقالة باللغة الفارسية)، مجلة سفينه، العدد ١٦، ص ١٠ – ٢٣.

٦) السيّد أحمد الحسيني في: عليّ بن الحسين الشريف المرتضى، (١٤١١ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم، موسسة النشر الاسلامي.

٧) علي نقي خداياري، (١٣٩٠)، نظريه هاى نفس شناسي متكلّمان إمامي سده هاي مياني وكاركرد آنها در تبيين آموزه معاد (مقالة باللغة الفارسية)، مجلّة نقد ونظر، العدد ٦١، ص ٦٩ – ١٠٨.

٨) مسلم داوري، (١٤٢٩ ق)، النبي الأعظم ووجود النوري، قم، دار الأنصار.

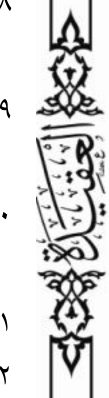
٩) علي بن الحسين الشريف المرتضى، (١٤١١ ق)، الذخيرة في علم الكلام، قم، موسسة النشر الاسلامي؛

١٠) علي بن الحسين الشريف المرتضى، الطرابلسيات الأولى، نسخة مخطوطة، مركز إحياء التراث الإسلامي، رقم الفلم: ١٦٩٠ / ٣.

١١) علي بن الحسين الشريف المرتضى، (١٤٠٥ ق)، رسائل الشريف المرتضى، ٤ مجلّدات، قم، دار القرآن الكريم.



١٢) علي بن الحسين الشريف المرتضى، (١٣٧٤)، طيف الخيال،، مصر، مطبعة عيسى الحلبي.
١٣) محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه الشيخ الصدوق، (١٤١٤ ق)، اعتقادات الإمامية، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
١٤) محمّد بن الحسن الشيخ الطوسي، (١٤٠٦ ق)، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، بيروت، دار الاضواء.
١٥) محمّد بن الحسن الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي.
١٦) محمّد بن الحسن الشيخ الطوسي، (١٤١٧ ق)، العدّة في أصول الفقه، مجلّدان، قم، منشورات ستاره.
١٧) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق أ)، التذكرة بأصول الفقه، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
١٨) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق ب)، المسائل السروية، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
١٩) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق ج)، المسائل العكبرية، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
٢٠) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق د)، النكت في مقدمات الأصول من علم الكلام، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
٢١) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق هـ)، أوائل المقالات، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
٢٢) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٣ ق و)، تصحيح الاعتقاد، قم، مؤتمر الشيخ المفيد.
٢٣) محمّد بن الحسن الصفّار، (١٤٠٤ ق) بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد (صلّى الله عليهم)، قم.
٢٤) محمّد بن عليّ الكراجكي، (١٤٢٧ ق) الرسالة العلويّة في فضل أمير المؤمنين عليه السلام على سائر البرية، قم.
٢٥) محمّد بن محمّد بن نعمان الشيخ المفيد، (١٤١٠ ق)، كنز الفوائد، قم.
٢٦) محمّد بن يعقوب الكليني، (١٣٦٢ ش) الكافي، طهران، منشورات إسلاميه.
٢٧) مارتين مكدرموت، (١٣٧٢ ش)، انديشه هاي كلامي شيخ مفيد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، طهران، منشورات دانشگاه.



* هوامش البحث *

١ - الشيخ الصدوق، (١٤١٤ ق) ٤٧ -٤٨.

٢ - للاطّلاع أكثر، راجع: الكليني، (١٣٦٢)، ج ١، ٤٤٠ -٤٤٢.

وللاطّلاع على تفاصيل الخلقة النورانية لأهل البيت عليهم السلام، راجع: النبيّ الأعظم ووجود النوري (باللغة الفارسية)، مسلم داوري، قم، دار الأنصار.

٣ - للاطّلاع أكثر، راجع: محمّد بن حسين الصفّار، (١٤٠٤ هـ) ٨٧ -٨٩.

وللاطّلاع على تفاصيل عالم الأرواح، راجع مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (عالم أظلّة وأرواح، آراء دانشمندان از قرن ٤ تا ٨)، محمّد اسكوئي، مجلة سفينة، العدد ١٦، ص ١٠ - ٢٣.

كذلك راجع نفس المصدر ومقالة أخرى لنفس المؤلّف تحت عنوان: (عالم أظلّة وأرواح، بررسي أقوال دانشمندان قرن ١١ تا ١٣)، العدد ١٧، ص ١٠ - ٣٠.

٤ - للاطّلاع أكثر، راجع: الكليني، (١٣٦٢، ٢: ٦ - ١٢).

وللاطّلاع على تفاصيل عالم الذرّ والجسم الذرّي، راجع مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (پاسخ به اشكالات كلامي وفلسفي در باره عالم ذر)، علي أفضلي، مجلّة فلسفه دين، السنة السادسة، العدد ٤، ص ٨٥ -١١٢.

كذلك راجع مقالة أخرى لنفس المؤلّف تحت عنوان: (أقسام بدن إنسان ونقش آنها در دنيا، برزخ وقيامت)، مجلّة علوم الحديث، العددان ٥٩ و ٦٠، ص ١١٨.

كذلك راجع مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (إنسان در عالم ذر، حقيقت وجايگاه قرآني آن)، محمّد اسكوئي، مجلة سفينة، السنة الخامسة، العدد ١٩، ص ١١٠ -١٣٠.

كذلك راجع نفس المصدر ومقالة أخرى للمؤلّف نفسه تحت عنوان: (إنسان در عالم ذر، آراء وأقوال، قرن ١١ -١٣)، السنة السادسة، العدد ٢٣، ص ١١٥ -١٤٣.

٥ - لم ينقل الكراجكي وأبو الصلاح الحلبي سوى روايةٍ أو روايتين حول موضوع الخلقة النورانية من دون أن يتطرّقا إلى تفصيل الموضوع.

٦ - المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٣٩ - ٤٢؛ المفيد، ١٤١٣ ق ج: ٢٧ -٢٨.



٧-المفيد، ١٤١٣ ق ب، ص ٥٣

٨-(المفيد، ١٤١٣ ق و: ٤٢ -٤٣).

المفكّر الأمريكي مارتين مكدرموت قال: إنّ الشيخ المفيد في موضعٍ آخر رفض رأي الشيخ الصدوق القائل بأنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى بخلق التقدير وليس بخلق التكوين، واستدلّ بذلك على أنّ العلم بالشيء في اللغة العربية لا يعني خلقه. (مكدرموت، ١٣٧٢ ش: ٤٨٢).

٩-المفيد، ١٤١٣ ق و: ص ٨١.

١٠-المفيد، ١٤١٣: ٥٣ — ٥٤.

١١-الشريف المرتضى، ١٤٠٥، ٤ : ٣٠ - ٣١.

١٢-المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٤٥ —٤٧.

١٣-المصدر السابق.

١٤-الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة: ١٩٢ - ١٩٤.

١٥-سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

١٦-المصدر السابق، ١٩٥.

١٧-المصدر السابق.

١٨-سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

١٩-المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٤٧ -٤٨.

٢٠-المصدر السابق.

٢١-يقصد من أهل التناسخ الذين يقولون بالحياة في عالم الذر.

٢٢-الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة، ص ١٩٣ - ١٩٤.

٢٣-السيّد المرتضى لا يرى حجّية خبر الواحد.

٢٤-الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة، ص ١٩٥.

٢٥-الشيخ الطوسي، ٥: ٢٨ - ٢٩.

٢٦-الشيخ الطوسي، ٥: ٢٩.

٢٧-المفيد،١٤١٣ ق ب: ٧٢؛ المفيد، ١٤١٣ ق ج: ٥٢؛ المفيد١٤١٣ ق هـ: ١٢٢؛ المفيد، ١٤١٣ ق أ: ٤٤.

٢٨ –المفيد،١٤١٣ ق و: ٩٣؛ المفيد، ١٤١٣ ق ب، ص ٥٢.

٢٩ –الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة: ١٩٢ –١٩٣.

٣٠ –الشيخ الطوسي، ١٤١٧ ق، ١: ١٠٠.

٣١– الشيخ الطوسي، ٥: ٢٩. يبدو أنّ كلام الشيخ الطوسي هنا ينسجم مع مشارب العامّة ورواياتهم حول عالم الذر لأنّه استند الى أحد علماء العامّة في إضعاف دلالة الرواية، وهو يحيى بن معين، في حين أنّه يقول بحجّية الروايات المنقولة من طرق الخاصّة فحسب، لذا فهو يرى أنّ ما لا ترويه الخاصّة فاقد للحجية أساساً ولا حاجة لمناقشة سنده. (للاطّلاع أكثر، راجع: الطوسي، ١٤١٧، ١ : ١٠٠)

٣٢ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٣٧.

٣٣ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص ٤٤.

٣٤ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص ٣٩.

٣٥ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص ٤٤.

٣٦– للاطّلاع أكثر، راجع مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (نظريه هاى نفس شناسى متكلمان امامى سده هاى ميانى و كاركرد آنها در تبيين آموزه معاد)، علي نقي خداياري، مجلة نقد ونظر، العدد ٦١، ص ٦٩ –١٠٨.

٣٧ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص ٥٥.

٣٨ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٧ –٥٩.

٣٩ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٦٠.

٤٠ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٥ –٥٦، ٦٠ –٦٥.

٤١ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٣.

٤٢ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٦٠ –٦٩.

٤٣ –المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٨ –٦٤.

٤٤ –لا يوجد تناقضٌ بين الرأيين اللذين ذهب إليهما الشيخ المفيد، أي: كون النفس جوهراً بسيطاً أو ليست جوهراً ولا عرضاً، ذلك لأنّ المقصود من عدم كون النفس جوهراً هو أنّها ليست جوهراً جسمانياً، والمقصود من الجوهر البسيط هو أمرٌ غير جسمانيٍّ. وحسب المعنى

الاصطلاحي الذي ذهب إليه فإنّ تعريف الجسم يختلف عن تعريف الجوهر، فالجسم بتعريفه له طولٌ وعرضٌ وعمقٌ، والجوهر هو ما تتكوّن منه الاجسام. المفيد، ١٤١٣ ق د: ص ٢٨.

وحسب رأيه فإنّ الجوهر البسيط يختلف عن الجوهر، لأنّ الأخير وإن كان غير قابلٍ للانقسام فهو ذو حجمٍ ومساحةٍ. المفيد، ١٤١٣ ق هـ: ٩٥ –٩٦.

كما يرى أنّ الجوهر البسيط ليس له حجمٌ ولا مساحةٌ. المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٨.

٤٥ –المفيد، ١٤١٣ ق هـ: ٧٧.

يستشكل على الشيخ المفيد هنا بأنّه لو أمكن القول بأنّ الروح جوهرٌ قائمٌ بذاته وأنّها موجودةٌ في الحياة الأخروية، كذلك يمكن القول بوجودها في الحياة السالفة، أي: عالم الذر. ويمكن الجواب على ذلك على لسان الشيخ المفيد نفسه، فنقول: إنّ الروح بصفتها جوهرٍ قائمٍ بذاته فهي تحتاج إلى البدن للقيام بأفعالها. المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٦٠.

وعلى هذا الأساس، أينما وجدت الروح يجب أن يوجد معها البدن، وحتّى حسب هذا الرأي فلا يمكن القول بأنّ الأرواح كانت قبل الأبدان. وما يرد على هذا الجواب أنّ حكم العقل يقضي بكون حاجة الروح في أفعالها إلى البدن لا يستلزم عدم إمكانية تحقّق الروح دون البدن، حيث يمكن تصوّر روحٍ دون فعلٍ، وهذا الاستنتاج ذكر هنا لطرح تفسيرٍ منسجمٍ لكلام الشيخ المفيد.

٤٦ – للدفاع عن رأي الشيخ الصدوق القائل بتقدّم خلقة الأرواح على الأبدان بألفي عامٍ نقول: القول بحاجة الروح إلى البدن في أفعالها لا يعني أنّها لا تتقوّم في وجودها بدونه، كما لا يستلزم حرمانها من العلم والإرادة والكراهة في عين كونها وجوداً مستقلاً، وهذا يعكس المفهوم نفسه الذي طرحه الشيخ المفيد في تعريفه لحقيقة الإنسان، إذ قال: (إنّ الإنسان... هو شيءٌ قائمٌ بنفسه... وهو شيءٌ يحتمل العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة والبغض والحبّ، قائمٌ بنفسه محتاجٌ في أفعاله إلى الآلة التي هي الجسد). المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص ٥٨ –٦٠.

٤٧ –الشريف المرتضى، ١٤١١ ق: ١١٤.

٤٨ – الشريف المرتضى، ١٣٧٤: ٣٩؛ السيّد أحمد الحسيني في مقدّمة الذخيرة في علم الكلام، ص٣٢.

٤٩ –الشريف المرتضى: ١٤٠٥ ق، ٤: ٣٠.

٥٠ -الشريف المرتضى: نسخة مخطوطة: ١٩٥.

٥١ -الشريف المرتضى: ١٤٠٥ ق، ٤: ٣٠.

٥٢ -الشيخ الطوسي، ١٤٠٦ ق: ١١٣.

٥٣ -الشيخ الطوسي، ١٤٠٦ ق: ١١٣ – ١١٤.

٥٤ -الشيخ الطوسي، ٨: ٥٨١.

٥٥ -الشيخ الطوسي، ٢: ٤٦٨.

٥٦ -المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٥٣؛ المفيد، ١٤١٣ ق و: ٨٥-٨٦.

٥٧ - ومن الجدير بالذكر هنا أنّ سبب عدم تذكّرنا لأحداث الطفولة في حياتنا الدنيا هو عدم اكتمال عقولنا في تلك الآونة.

٥٨ -الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة: ١٩٤.

٥٩ -الشيخ الطوسي، ٥: ٢٨.

٦٠ -الشيخ الطوسي، ٥: ٢٩.

٦١ -الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق و: ١٤٩؛ الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة: ١٩٣.

٦٢ - يقول الشيخ المفيد: (أصحاب التناسخ المعتزين إلى الإمامية وغيرهم) الشيخ المفيد، ١٤١٣ ق هـ: ٦٤. نستنتج من هذه العبارة أنّه لا يعدّ القائلين بالتناسخ فرقةً مستقلّةً كالمعتزلة والإمامية وأصحاب الحديث، بل ينسبهم إلى الإمامية وغيرهم. ومن الجدير بالذكر أنّ الأشعري هو الآخر قال في كتابه (مقالات الإسلاميين) إنّ التناسخية ليست فرقةً مستقلّةً، لكنّه نسب القول بالتناسخ إلى بعض فرق الغلاة. للاطّلاع أكثر، راجع: الأشعري: ١١، ١٤.

٦٣ -المفيد، ١٤١٣ ق ب: ص٤٦ –٤٧.

٦٤ -المفيد، ١٤١٣ ق و: ٧٨.

قال الشيخ الطوسي ذلك في حين أنّ الشيخ الصدوق صرّح ببطلان التناسخ وعدّ القول به إنكاراً للجنّة والنار ومن ثمّ يوجب كفر من يعتقد به. للاطّلاع أكثر، راجع: الشيخ الصدوق، ١٤١٤: ٦٣.

٦٥ -الشريف المرتضى، ١٤٠٥، ٤: ٣٠.

٦٦ -الشريف المرتضى، ١٤١١: ٣٦.



٦٧-الشريف المرتضى، نسخة مخطوطة: ١٩٢.

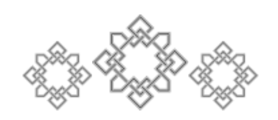
٦٨-الشيخ الطوسي، ٥: ٢٩.

٦٩-المفيد، ١٤١٣ ق ج: ص ٢٦.

٧٠-المفيد، ١٤١٣ ق ب: ٣٧ -٣٨.

٧١-المفيد، ١٤١٣ ق ج: ٢٨.

٧٢-المفيد، ١٤١٣ ق ج: ٦٨.







دور الإجماع
في الفكر الكلامي للشريف المرتضى

■ حيدر عبدالمناف البياتي

مقدمة

مما ينبغي على الباحث في أي: علم ان يحدد في بداية الأمر الاسس والمباني التي ينوي تشييد صرح ذلك العلم عليها؛ فان تحديد أسس أو منهجية البحث تجعل الباحث على بيّنة من أمره، فيعلم اين يتوجه خلال البحث، وما هي الخطوات التي ينبغي ان يخطوها اثناء بحثه. كما تسمح معرفة أسس البحث للقارئ والناقد ان يفهم فكر الباحث بصورة أعمق، وتُمكّن الناقد من ان يوجه نقده بصورة بناءة وواعية.

وهذه المسألة من المسائل الهامة التي ينبغي على الدارس لفكر الشريف المرتضى ان يستوضحها ويعرفها؛ فان معرفة منهجية البحث لدى المرتضى تمكننا من الغور في أعماق فكره، وفهم كثير من المواقف التي اتخذها.

ان دراسة منهجية البحث تعتمد بالدرجة الأولى على دراسة الأدوات المعرفية التي يعتمدها الباحث خلال سلوكه العلمي. ولهذا نحاول في هذا المجال التوفر على دراسة واحدة من الأدوات المعرفية التي اعتمدها المرتضى أساساً لبحثه الكلامي،

وهي الإجماع. فقد جعل الشريف المرتضى من الإجماع بديلا جيدا لخبر الواحد الذي رفض الاعتمادَ عليه رفضا باتا من جهة، ومن جهة أُخرى تمكن من خلال الاعتماد على الإجماع من الابتعاد عن الفكر المعتزلي في عدد من المسائل الكلامية.

لقد اختار المرتضى (العلم) و(اليقين) ركيزة أساسية يعتمد عليها في اختيار أو رفض أي: أداة علمية، وعلى هذا الأساس رفض الاعتماد على خبر الواحد بوصفه لا يعطي علماً ولا يقيناً، في حين قَبِل باعتماد أدوات أُخرى كالإجماع باعتباره أداة تمنح الباحث العلم واليقين بالنتائج التي تقدمها له.

كما تمكّن من خلال استخدام الإجماع من الابتعاد مسافات شاسعة عن المعتزلة في مسائل عديدة كالوعد والوعيد، والايمان والكفر، والاحباط والموافاة، وعصمة الأنبياء من الصغائر، وما سواها من الابحاث التي استطاع الشريف المرتضى بفضل استخدام الإجماع من اختيار طريق يختلف عن طريق المعتزلة بصورة كبيرة. وسوف يأتي من خلال البحث بيان سبب هذا الاختلاف رغم ان المعتزلة يعتمدون الإجماع أداة علمية أيضاً.

من جهة أُخرى تمكن المرتضى من خلال الاعتماد على نتائج الإجماع من العثور على طريقة مهمة ومناسبة للتعرف على الآراء الكلامية للإمام الغائب عليه السلام في عصر الغيبة، فانه بعد حصول الغيبة انقطع ارتباط الإمامية بالإمام المعصوم بصورة كاملة، فكان الإجماع ـ وفقاً للطريقة التي سوف يأتي بيانها ـ وسيلة مناسبة لفتح نافذة للتعرف على آراء الإمام في عصر الغيبة، وذلك في مجال الابحاث الكلامية.

وبهذا يتضح مدى أهمية التعرف أكثر على الإجماع ودوره في الفكر الكلامي للشريف المرتضى، خاصة وانه كان يعتمد الإجماع أكثر من غيره في بحوثه، اضافة إلى أهمية هذه الشخصية في القرنين الرابع والخامس الهجريين ودورها في صياغة كثير من الأفكار الكلامية للإمامية في القرون اللاحقة.

منهجية البحث الكلامي لدى المرتضى:

انّ المتعارف في الاوساط العلمية وَسمُ الشريف المرتضى بالعقلانية، وانه كان كالمعتزلة تابعا للعقل، وانه يقدّم العقل على كل أداة علمية اخرى، ويستخدمه بكثرة في الابحاث الكلامية. ان هذا الكلام وان كان صحيحا إلى حد كبير، لكن يجب ان لا يحول دون النظر إلى الأدوات العلمية الأُخرى التي كان يعتمدها المرتضى إلى جانب العقل كالإجماع والخبر المتواتر. وبهذا لا يمكن اعتبار العقل أداة وحيدة للمرتضى، بل هناك أدوات أُخرى إلى جانبه.

ويرجع سبب اعتماد هذه الأدوات الأُخرى إلى وجود خاصية مشتركة بين العقل وسائر تلك الأدوات، وهي انها كلها تمنح (العلم) و(اليقين)، فان سبب اعتماد المرتضى على العقل وغيره من المصادر المعرفية هو انها تمنح اليقين للباحث. وقد جعل من (العلم) مظلة كبيرة، فكل ما دخل تحتها صار جديرا بالاعتماد، وكل ما خرج منها غدا مرفوضاً وغير قابل للاعتماد في مجال البحث العلمي.

ولاجل تسليط الضوء على هذه النقطة بصورة اكبر ينبغي التطرق إلى دراسة أهمية العقل وغيره من المصادر الفكرية من وجهة نظر المرتضى، حتى نتبيّن مدى أهمية الإجماع ودوره في فكره.

العقل وسائر المصادر الفكرية:

تقدم ان العقل يمتلك أهمية كبرى في المنظومة الفكرية للشريف المرتضى، فهو يرى ان دلالة العقل اقوى من بقية المصادر[1]، وان كل خبر لا يتلائم ومعطيات العقل فهو مردود[2]، ويمكن مشاهدة هذه الظاهرة بوضوح في كتابات المرتضى الكلامية المختلفة، فهو قد اعتمد على العقل في التوحيد والصفات والنبوة، وحتى الإمامة والمعاد، بوصفه أداة قطعية وعلمية.



ان هذا الكلام ـ وإن كان في بعض جهاته صحيحاً إلى حدٍّ كبير ـ لكن ينبغي قبل البحث عن دور العقل بوصفه أداة علمية بحثية معتمدة لدى المرتضى، ان نبحث عن سبب اعتماده وولعه بالعقل، فهل كان اعتماده على العقل لأنّه عقل فقط! ام ان هناك سببا دعاه إلى توجيه الاهتمام إلى العقل؟ لأجل الإجابة على هذا التساؤل ينبغي التوغل أكثر في عقلانية المرتضى، والتنقيب عن البُنى التحتية لهذه العقلانية التي تعدّ ركيزة أساسية ترتكز عليها، وذلك من خلال طرح سؤالين:

السؤال الأول: ان اعتماد المرتضى على العقل يجعلنا نرجع خطوة إلى الوراء لنتسائل: ما سبب اعتماده على العقل، واين يكمن سبب كل هذا الاعتماد؟

السؤال الثاني: هل العقل هو الأداة الوحيدة المعتمدة عند المرتضى في ابحاثه الكلامية، ام ان هناك أدوات أُخرى تقف إلى العقل، لتؤيد نتائجه، ولتتقدم حيث يحجم العقل؟

نستعرض الإجابة على هذين السؤالين من خلال البحوث الآتية:

ـ ١ ـ
سبب الاعتماد على العقل

لقد حاول الشريف المرتضى تأسيس منظومة فكرية ركينة وراسخة، لا يمكن هزها وتهديدها بسهولة. ان بناء هكذا منظومة يتطلب الاعتماد على أساس يمتلك مقدارا كبيرا من اليقين والوضوح والعلمية، ويبتعد كل البعد عن الشك والظن، ان هذا الأساس الذي اعتمده المرتضى هو (العلم). فقد تحوّل العلم في فكر المرتضى إلى أساس ومعيار يتم على أساسه محاكمة كل أداة فكرية، فان تمكنت تلك الأداة من اعطاء العلم صارت معتمدة، والا لم يبق لها دور في منظومته الفكرية.



فما هو المراد بهذا (العلم)، وهل المراد به العلم الرياضي والبرهاني واليقيني بالمعنى الاخص؟ كلا، فان هذه أفكار فلسفية ما كان المرتضى ليؤمن بها يوما، وانما العلم عنده يعني: «اعتقاد الشيء على ما هو عليه، مع سكون النفس»[٣]. فهذا التعريف يحتوي على عنصرين:

الأول: الاعتقاد بالشيء على ما هو عليه، أي: الاعتقاد المطابق للواقع، فان الاعتقاد غير المطابق للواقع لا يوصف بالعلم، بل هو جهل.

الثاني: سكون النفس، وقد اوضح لنا الشيخ الطوسي هذا العنصر فقال: «ونعني بسكون النفس انه متى شُكك فيما يَعتقده لا يشك، ويمكنه دفع ما يورَد عليه من الشبهة»[٤]. أي: أن يكون الشخص الذي يمتلك العلم قد حصل على علمه من خلال الدليل، وهذا الأمر يسمح له ان يمتلك القدرة على الإجابة على أي إشكال يورَد على نظريته التي تبناها، ولا يحصل عنده الشك بمجرد ورود الشبهة عليه، وهذا بطبيعة الحال يولد عنده سكون النفس وطمأنينتها وهدوئها.

ومن الواضح ان هذا السكون النفسي ليس له جانب ذاتي، بل هو ناشيء من الدليل، أي: ليس كل سكون نفسي يسمى علما، فالاعتقاد الجازم والسكون النفسي الظاهري الموجود عند المقلد مثلا لا يسمى علما، لأنّه يزول بأدنى شبهة واشكال، فان المقلد لا يستطيع ان يردّ الشبهات التي تطرح عليه، بل يزول اعتقاده ويتزلزل بأدنى شبهة، في حين مَن كان علمه ناشئا من الدليل والبرهان فانه لا يزول بمجرد ورود اشكال على نظريته.

ويمكن تلمُّس اسباب كل هذا الاعتماد للمرتضى على (العلم) من خلال الرجوع إلى الآيات وروايات اهل البيت عليهم السلام الناهية عن اتباع غير (العلم)، مثل قوله تعالى: «ولا تقفُ ما ليس لك به علم»[٥]، ومثل الحديث التالي: «مَن دخل في الايمان بعلم ثبت فيه، ومَن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه»[٦]. وفي الحقيقة فان

روايات النهي عن الايمان بغير علم كثيرة جدا قد تصل إلى حد التواتر، ولذا يمكن عدّ هذه المصادر هي السبب الذي دعا المرتضى إلى التمسك بفكرة (العلم) أساساً لفكره، ولا حاجة إلى البحث عن مصدر من خارج المنظومة الفكرية التي ينتمي اليها المرتضى، وأنّ اعتماده على (العلم) ناشئ من تأثره بالمعتزلة الذين اعتمدوا هم أيضاً على (العلم) بصورة كبيرة.

وبعد اتضاح معنى (العلم) عند المرتضى نرجع إلى كلامنا لنجيب على السؤال الأول ونقول: ان سبب اعتماد المرتضى على العقل هو ان العقل يؤدي إلى نتايج علمية ويقينية، وبذلك يدخل العقل تحت ظل (العلم)، ويتحول إلى أداة علمية جديرة بالاعتماد. ويمكن ان نطرح في هذا المجال ثلاثة أمثلة تدل على ذلك، أي: على ان العقل يؤدي إلى حصول العلم، وهي:

الأول: لقد عرّف المرتضى العقل بانه عبارة عن (مجموعة من العلوم الحاصلة للمكلف)(٧). وصرح بان العقل لا يُطلب لذاته، وانما لأجل العلوم التي يحتوي عليها، إذ قال: «لان الغرض في العقل لا يرجع اليه، وانما يراد وُصلة إلى اكتساب العلوم التي كلفها، ووقوع الافعال على الوجوه التي تناولها التكليف»(٨). اذن اعتماد المرتضى على العقل ناشيء من وجود العلوم التي يؤدي اليها.

الثاني: قال المرتضى عند ايضاحه الفرقَ بين القياس العقلي والقياس الشرعي: «ومما يجب علمُه أن حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإنما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلة، لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة تأثير الايجاب، والسمعية ليست كذلك عند من أثبت قياسا شرعيا، بل هي تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار. والعلة في القياس العقلي لا تكون إلّا (معلومة)، وفي السمعي تكون مظنونة، ومتى عُلمت في العقل تعلق الحكم بها، ولم يحتج في تعليقه عليها إلى دليل مستأنف»(٩). اذن الأساس الذي اعتمد عليه المرتضى لقبول القياس العقلي ورفض

القياس الشرعي هو (العلم)، فباعتبار ان القياس العقلي يؤدي إلى العلم؛ لان علته – أي: ما يسمى في الاصطلاح المنطقي بالحد الوسط – معلومة، لذا قام بقبوله والاعتماد عليه، وباعتبار ان القياس الشرعي لا يؤدي إلى العلم؛ لان علته مظنونة، لذلك لم يقبل به، ولم يعتمد على نتائجه. فملاك قبول قياس العقل هو انتهاؤه إلى (العلم).

الثالث: قال المرتضى عند بيان الاستدلال العقلي بالشاهد على الغائب، والذي يدخل في كثير من الاستدلالات العقلية الكلامية: «واعلم، ان معنى قولنا في الشيء: (انه شاهد) انه معلوم، ومعنى قولنا: (غائب) انه غير معلوم؛ لانا انما نستدلّ بما يُعلم على ما لا يُعلم. وليس الاعتبار بكون ما يُستدل به مشاهَدا ولا حاضرا، بل الاعتبار بكونه معلوما على الوجه الذي له يَدل، ويكون ما استُدل عليه غير معلوم لنا على الوجه الذي نطلبه بالدلالة»[10]. اذن أساس هذا الاستدلال العقلي هو (العلم)، فانه ينتقل من المعلوم إلى المجهول بهدف تحويله إلى معلوم. وبذلك لا يكتسب هذا الاستدلال العقلي قيمته لمجرد كونه عقليا، بل لأنّه يؤدي إلى تحقق (العلم).

وبهذا اتضح دور (العلم) في اعطاء العقل أهمية خاصة في المنظومة الفكرية عند المرتضى، وان أساس العقلانية التي كان يؤمن بها هو العلم. وبهذا يصح ان يقال ان المرتضى قبل ان يكون عقلانيا، فانه عِلمَوي. أي: قبل ان يكون تابعا للعقل، فانه تابع للعلم.

وبذلك ننتقل إلى الإجابة على السؤال الثاني، وهو هل يوجد إلى جانب العقل أدوات علمية أُخرى يمكن اعتمادها في معرفة المسائل الكلامية؟

للإجابة على هذا التساؤل نطرح البحث الآتي:

- ٢ -

الأدوات العلمية غير العقلية

عند مراجعة النتاج الكلامي للمرتضى نجده اعتمد إلى جانب العقل على أدوات علمية ومعرفية أُخرى، هي الخبر المتواتر والإجماع. وفيما يأتي نقوم باستعراضهما:

● **الخبر المتواتر:**

أنكر المرتضى حجية خبر الواحد؛ لأنه غير مفيد للعلم، ولجأ إلى القول بحجية الخبر المتواتر؛ لإفادته العلم.

وقد ظهرت بين الإمامية حول خبر الواحد نظريات متعددة، هي:

١ - إنكار إمكان جعل حجية لخبر الواحد[١١]، وقد نسبت هذه النظرية إلى ابن قبة الرازي[١٢]، أحد متكلمي الإمامية في النصف الثاني من القرن الثالث. ففي هذه النظرية تم انكار حتى إمكانية إعطاء الحجية لخبر الواحد.

٢ - إمكان جعل الحجية لخبر الواحد، لكن بشروط خاصة. وقد ذهب الشيخ المفيد إلى هذا القول، إذ قال: إنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، ولهذا لا يمكن التعويل عليه، لكن إذا انضمت إليه بعض القرائن الدالة على صدق الراوي، فيمكن حينئذ الاعتماد عليه[١٣]. وقد أشار في بعض رسائله إلى هذه القرائن، وهي: الموافقة مع الدليل العقلي، ووجود شاهد من العرف، وتحقق إجماع على مضمون الخبر[١٤].

٣ - إمكان جعل الحجية لخبر الواحد، لكن لم يقم دليل على حجيته. ومن ثمّ فالنتيجة العملية وفقا لهذا القول هي عدم حجية خبر الواحد. نعم يمكن ان يكون لخبر الواحد في هذه الصورة دور التنبيه والتخويف[١٥]. وهذا القول للشريف المرتضى.

٤ - امكان جعل الحجية لخبر الواحد كما في النظرية السابقة، لكن مع فارق وهو انه قد قام دليل على حجيته في مجال الفروع (الفقه) فقط من دون الاصول (الكلام). وهذه نظرية الشيخ الطوسي[١٦].

فهذه هي أهمّ النظريات المطروحة حول خبر الواحد بين الإمامية، وقد ذهب المرتضى إلى انكار حجيته، وسبب هذا الانكار هو ان خبر الواحد لا يفيد العلم، وانما يفيد الظن[١٧]. ولهذا نلاحظ ان المرتضى قد رفض مجموعة كبيرة من اخبار الاحاد، لمجرد كونها خبرَ واحدٍ، مثل حديث: «من رآني فقد رآني..»[١٨]، وحديث تغسيل الإمام بواسطة الإمام اللاحق[١٩]، واحاديث نسبة البداء إلى الله تعالى[٢٠]، وحديث: «لا تجتمع امتي على خطأ»[٢١]، وغير ذلك من الاحاديث.

اما الخبر المتواتر فقد ذهب المرتضى إلى القول بحجيته؛ لافادته العلم[٢٢].

- **الإجماع:**

نحاول في هذا المجال تسليط الضوء على مبحث الإجماع، فانه الهدف من هذه الدراسة:

لقد دأب الإمامية خلال فترات مختلفة من التاريخ على التواصل مع ائمة اهل البيت عليهم السلام بطرق واساليب متعددة، ففي عصر الحضور كلما طرأ لهم سؤال أو اشكال ركبوا ظهور مطاياهم وشدوا الرحال إلى المدينة أو مكة ـ إن كان وقت موسم الحج ـ حيث يكون الإمام عليه السلام موجودا، فيلتقون به ويسألونه عن كل ما بدا لهم من اسئلة أو اشكالات[٢٣]، كما كان هناك طريق آخر للتعرف على أقوال الأئمّة وآرائهم وهو تواتر الخبر عنهم. ولقد قرر هشام بن الحكم هذه الطريقة بصورة صريحة عند مناظرته لابي الهذيل العلاف، إذ قال له ابو الهذيل قبل بدء المناظرة: «اناظرك على انك ان غلبتني رجعتُ إلى مذهبك، وان غلبتُك رجعتَ إلى مذهبي». فقال هشام: «ما

انصفتني، بل اناظرك على اني ان غلبتك رجعتَ إلى مذهبي، وان غلبتَني رجعتُ إلى امامي»[٢٤]. وهذا يعني انه عندما كان يستعصي شيء على الإمامية، كان الملجأ الذي يلجأون إليه هو الإمام عليه السلام.

وبعد بدء التضييق على الأئمّة عليهم السلام ومحاولة عزلهم عن قواعدهم الشعبية اما بالسجن ـ كما في حالة الإمام الكاظم عليه السلام ـ أو من خلال جعلهم تحت رقابة الدولة المباشرة ـ كما في حالة الأئمّة الذين جاؤا بعد الإمام الكاظم عليه السلام ـ، وذلك باحضارهم إلى عواصم الدولة العباسية المؤقتة أو الدائمية (مرو، وبغداد، وسامراء)، أقول: بعد هذا التضييق على الائمة عليهم السلام صار الاتصال المباشر بهم وسؤالهم مشافهة امرا عسيرا جدا، فكان الاتصال بهم يتم من خلال المكاتبات والرسائل[٢٥]، كما كان هناك طريق آخر كان موجودا في السابق بصورة ضعيفة لكنه اكتسب أهمية اكبر في هذه المرحلة، وهو طريق الوكلاء والعلماء والمحدثين من اصحاب الائمة عليهم السلام، فقد قام الأئمّة بارجاع الشيعة اليهم ليأخذوا منهم معالم دينهم[٢٦].

وبعد وقوع الغيبة الصغرى وانقطاع الشيعة عن الإمام، كان الطريق الوحيد للوصول إليه منحصرا بالابواب والنوّاب الاربعة، وبذلك تمكن هؤلاء النواب على مدى سبعين عاما من تكوين جسر بين الإمام عليه السلام واتباعه، فقد كانوا ينقلون اسئلة الشيعة التي كانوا يكتبونها عادة إلى الإمام، فيجيب الإمام عليها من خلال التوقيعات التي تخرج من ناحيته المقدسة[٢٧].

ولكن بعد وقوع الغيبة الكبرى (سنة ٣٢٩)، وحصول الانقطاع التام عن الإمام، لم يبق أي: طريق للوصول إليه حتى من خلال النوّاب، لذلك بدأ علماء الشيعة الإمامية بالبحث عن طريق بديل يتسنى لهم من خلاله التعرف على رأي الإمام. فان الإمامية يرون ان الإمام الغائب عليه السلام حي يرزق، وانه يعيش بين ظهرانيهم، ولا شك انه احد العلماء، بل سيدهم، وهو ـ حسب رأي الإمامية ـ الاعلم على الاطلاق بكل

معالم الدين. وبما انه معصوم فان كل آرائه سواء في مجال الاصول أو الفروع صحيحة ومطابقة للواقع يقينا، فتكون معرفة رأيه في كل مسألة وسيلة ممتازة للتعرف على معالم الدين. ولكن ما السبيل إلى ذلك؟ وكيف يمكن التعرف على رأي الإمام الغائب، ما دام غائبا ولا يشاهده احد؟ لقد بدأ الإمامية بالبحث عن طريق جديد يختلف عن طرق المشافهة أو التواتر أو المكاتبة أو النوّاب التي تم الغائها في عصر الغيبة الكبرى، فتوصلوا إلى ان افضل طريق للتعرف على رأي الإمام الحي الغائب في هذا العصر هو الإجماع، فالإجماع وسيلة ممتازة لمعرفة آراء الإمام عند التباسها وعدم تميزها. ومن علماء الإمامية الذين آمنوا بقيمة الإجماع هذه، الشريف المرتضى، فقد قال: «ان الرسول والإمام إذا كان متميزا متعينا، عُلمت مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه، واذا كان مستترا غير متميز العين ـ وان كان مقطوعا على وجوده واختلاطه بنا ـ عُلمت أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على ان قوله في جملة أقوالهم»(٢٨).

اذن لقد عدّ الإجماع وسيلة مهمة جدا من قبل متكلمي الإمامية للتعرف على آراء الإمام الحي الغائب عليه السلام، وقد بلغت أهمية التمسك بالإجماع حدا كبيرا في ظل انكار حجية خبر الواحد، فقد أدّى فقدان هذا المصدر المهم بحجة عدم كونه مصدرا علميا ويقينيا، إلى ضرورة البحث عن مصادر أُخرى كالإجماع.

وقد اعتمد متقدمو الإمامية في حجية الإجماع على اعطاء وظيفة محددة للامام عليه السلام، وهي انه إذا كان إجماع الإمامية خطأ فيجب على الإمام عليه السلام ان يتدخل بأي طريقة كانت لابطال هذا الإجماع وتنبيه اتباعه على خطئهم، والا فان سكوته وعدم تدخله يدل على رضاه بهذا الإجماع، وهو يعني حجيته.

وقد نسبت هذه الطريقة التي عُرفت بالإجماع اللطفي إلى الشيخ الطوسي، ولكن عند المراجعة نشاهد ان فكرة وجوب الظهور على الإمام في حالة ما لو خفيت بعض الحقائق على الأُمّة موجودة قبل الشيخ الطوسي، بل قبل الشريف المرتضى، فقد

جاء في بعض أجوبة **المسائل الرسّية** التي سألها الرسّي من المرتضى، ان السائل ذكر ان احد طرق كشف قول الإمام من خلال الإجماع هو ان امساكه عن النكير دليل على رضاه بالفتيا، أي: إن سكوت الإمام وعدم تدخله لتغيير الفتوى الخاطئة يدل على سكوته، وقد نسب السائل الرسّي هذه الفكرة إلى المتقدمين من شيوخ الإمامية، إلّا انه رفضها باعتبار ان الامساك كما يدل على الرضا، كذلك قد يكون ناشئا من الخوف الذي هو سبب الغيبة، والذي يمنع الإمام من الظهور لتصحيح الخطأ(٢٩). اذن فكرة وجوب ظهور الإمام لتصحيح الخطأ كانت موجودة قبل الشيخ الطوسي إذ نسبها الرسّي إلى المتقدمين من الشيوخ، كما صرح بها الشيخ المفيد في بعض رسائله(٣٠).

وقد آمن الشيخ المفيد بحجية الإجماع ايضا، وعدّ حجيته ناشئة من دخول المعصوم بين المُجمِعين(٣١)، لكن لا يوجد ما يدل على ايمانه بالإجماع اللطفي المتقدم.

وهكذا آمن الشريف المرتضى كأستاذه بحجية الإجماع، معتمدا على دخول الإمام بين المُجمعين في تفسير حجيته، لكنه اعتمد في ذلك على نظرية غير نظرية الإجماع اللطفي، سميت بنظرية **(دخول مجهول النسب)**(٣٢)، وسيأتي الحديث عنها بعد قليل.

وعندما وصلت النوبة إلى الشيخ الطوسي أعاد القول بالإجماع اللطفي إلى الاذهان، فقد أكد على ضرورة تدخل الإمام عليه السلام لفضّ الإجماع في حالة ما إذا كان مخالفا للواقع، وان أدى هذا التدخل إلى الظهور وترك الغيبة والتقية. وقد عدّ إنكار وجوب ظهور الإمام عليه السلام لأجل تبيين القول الحق مساويا لانكار حجية الإجماع من الأساس(٣٣).

وقد ظهرت بعد ذلك نظريات وآراء عديدة حول تفسير حجية الإجماع، يتطلب تفصيلها فرصة أُخرى(٣٤).

• الشريف المرتضى والإجماع:

قبل التطرق إلى البحث في رأي المرتضى حول الإجماع ينبغي التنويه إلى ان هناك اختلافات كثيرة بينه وبين المعتزلة حول الإجماع، وقد انعكس هذا الاختلاف على كثير من الآراء الكلامية التي تبناها المرتضى، بحيث أدّى ذلك إلى ابتعاده عن المعتزلة الذين يظن جماعة انه كان تابعاً لهم في كثير من الابحاث الكلامية، وبطبيعة الحال ينبغي عدم اغفال وجود وجهات نظر مشتركة بينه وبينهم. وفيما يأتي نستعرض رأي المرتضى حول الإجماع ونحاول مقارنته بآراء المعتزلة، وذلك من خلال مجموعة من الاسئلة:

١. إجماع مَن؟ وما هو الإجماع المعتبر الذي يكشف عن رأي الإمام؟ وهل هو إجماع كل الامة، أو خصوص جماعة وطائفة معينة منهم؟

يجيب المرتضى بانه لا يوجد فرق في الإجماع الذي يكون كاشفا عن رأي الإمام، بين ان يكون إجماع الأُمّة عامة، أو إجماع الإمامية خاصة؛ فان الإمام داخل في الأُمّة كما هو داخل في جماعة الإمامية، فاذا التبس قول الإمام ولم تمكن معرفته بسبب غيبته، امكن من خلال احراز إجماع الأُمّة أو الإمامية الجزم بموافقة رأي الإمام لرأيهم(٣٥).

وهذه الطريقة ـ أي: طريقة الكشف عن رأيٍ غير معروف من خلال الإجماع – قد اتبعها غير الإمامية أيضاً كالمعتزلة، فقالوا ان الحجة هو إجماع المؤمنين فقط، فاذا علمنا بإجماعهم مباشرة فبها ونعمت، وان لم نعلم به، يكفي ان نعلم بإجماع الأُمّة التي يوجد فيها المؤمن وغير المؤمن، فنعلم من خلال ذلك بإجماع المؤمنين؛ لان المؤمنين لا يخرجون عن الأُمّة، فيكون إجماع الأُمّة كاشفا عن إجماع المؤمنين(٣٦).

وهكذا قال الإمامية والمرتضى بان إجماع الأُمّة كاشف عن رأي الإمام؛ لأنّه غير خارج عنها، كما ان إجماع الإمامية كاشف أيضاً عن رأيه؛ لأنّه غير خارج أيضاً عنهم.

٢. ما هو الحجة، إجماع الأُمّة أو رأي الإمام؟

اتضح مما تقدم انه لا قيمة للإجماع في حد ذاته، إلّا بالمقدار الذي يكشف فيه

عن رأي الإمام، فالمقصود الحقيقي هو رأي الإمام، وما الإجماع إلّا وسيلة للاطلاع على قوله ورأيه، فليس الإجماع دليلا مستقلا قائما بنفسه إلى جانب الكتاب والسنة والعقل، بل هو مجرد وسيلة. وهذا على خلاف المعتزلة الذين اعطوا قيمة ذاتية للإجماع ـ سواء إجماع الأُمّة أو خصوص المؤمنين-، فإنّهم عدّوا الإجماع دليلا مستقلا إلى جانب الكتاب والسنة، له حجيته الذاتية، وليس مجردَ كاشفٍ عن قول المعصوم (السنة)، واستدلوا على الإجماع بآيات متعددة إلى جانب الحديث النبوي: «لا تجتمع امتي على خطأ»[٣٧]، الذي استدل به كبار المعتزلة كأبي علي وأبي هاشم الجبائيَّين[٣٨].

وقد ناقش المرتضى كل الأدلّة التي اقامها المعتزلة على حجية الإجماع[٣٩]، رافضا ان تكون له حجية مستقلة ودلالة ذاتية. وهذا فارق نظري عميق بين المرتضى والمعتزلة في النظر إلى الإجماع.

٣. ما هو الدليل على كاشفية الإجماع عن رأي الإمام؟ وكيف يمكن معرفة رأي الإمام من خلال الإجماع، ما دمنا لم نرَ الإمام ولم نطلع على رأيه؟

عادة ما تطرح طريقتان للإجابة على هذا السؤال، وسوف نقوم باستعراضهما فيما يأتي لنرى ما هي الطريقة المقبولة عند المرتضى:

الطريقة الأولى: يرى المرتضى ان علماء كل فرقة معروفون ومحصورون ومتميزون، وأقوالهم معروفة ومضبوطة، وبما ان الإمام لا يكون إلّا سيد العلماء وأوحدهم، فلابد من دخوله في جملتهم والقطع على موافقة قوله لقولهم.

وتواجه هذه الطريقة السؤال الآتي وهو: كيف يمكن معرفة إجماع الإمامية مع انهم منتشرون في آفاق الارض، ولا يمكن عمليا رؤية جميعهم والالتقاء بهم ومعرفة آرائهم؟ وان اكتفيتم في إجماع الإمامية بأقوال من تعرفونه من علمائهم فهو ليس بحجة، اذ يمكن ان يكون الإمام غير داخل فيهم.

اجاب المرتضى على ذلك بان هناك بعض العلوم الواضحة البديهية التي لا يُعلم

طريقها، لكن لا يمكن انكارها، فكلنا يعرف ان هناك بلادا تدعى الصين، لكن إذا سُئلنا: ما دليلكم على ذلك؟ ومن اخبركم بذلك؟ لا يمكننا اجابته، لكننا في نفس الوقت نعرف وجود تلك البلاد بيقين لا يمكن الشك فيه. وكذلك كلنا يعرف مثلا ان علماء النحو مجمعون على ان الفاعل مرفوع، من دون ان نلتقي بجميع علماء النحو ومن دون ان نعرف أقوالهم جميعا. وهكذا أقوال علماء الإمامية يمكن معرفة إجماعهم كلهم مع انهم اقل عددا واقرب انحصارا. وأيضاً كلنا يعرف أقوال ابي حنيفة واصحابه والشافعي، ونعرف انه لا يوجد حنفي أو شافعي يخرج عن أقوالهم وان لم نشاهدهم ولم نلتق بهم. ومن انكر العلم بهذه الامور المذكورة لحق بالسُمنية منكري الأخبار، وقرُب من السوفسطائية منكري المشاهدات(٤٠).

ثم طرح المرتضى اشكالا آخر، وهو انه يمكن ان يكون الإمام مخالفا لرأي الإمامية، لكن بما أنكم لا تعرفون شخصه بعينه، فانكم لا تدرون انه قد خالفهم.

فأجاب على ذلك بانه لو صح ان الإمام يخالف الإمامية، فهذا يعني اننا لم نعرف إجماعهم، لان الإمام واحد منهم، فمخالفته تؤدي إلى نقض الإجماع، حاله حال مخالفة أي: عالم آخر منهم(٤١).

كما طرح اشكالا آخر وهو إذا جوزتم ان يكون هناك عالمٍ من الإمامية يخالفهم في بعض الآراء، ولم يصل إليكم خبره، فجوِّزوا ان يخالف الإمام الإمامية ولا يصل إليكم خبره أيضاً.

فأجاب بأنّه لا يجوز ذلك أساساً، فإنّه لا يصح أن يكون هناك لأحد علماء الإمامية رأي خاص به في بعض المسائل، ثم تمضي عليه الايام والدهور ولا يعلم احد بمخالفته وبرأيه، انّ هذا مخالف للعادات؛ فالذي دعا ذلك العالمِ إلى المخالفة هو الذي يدعوه إلى الاعلان عن رأيه، لكي يُتبع فيه ويُقتدى به(٤٢).

وبالطبع فان لتحقيق هذه الطريقة شرطا، وهو أن يكون بعض الافراد

المُجمعين مجهولي الاسم والنسب، حتى يصح ان نحتمل ان الإمام أحدُهم، والا فلو كان كلهم معلومي الاسم والنسب فسوف لن يمكن الاستدلال بهذا الإجماع؛ لاننا نعلم حينئذ بان الإمام ليس واحدا منهم؛ ولهذا سميت هذه الطريقة من الإجماع باسم: **(دخول مجهول النسب).**

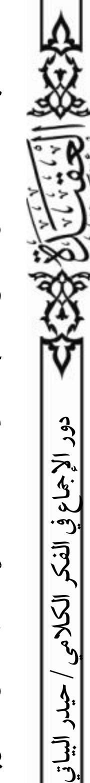
وهناك ملاحظة هامة أُخرى وهي انه إذا كان هناك بعض علماء الإمامية المعروفين كالشيخ الصدوق والشيخ المفيد قد خالفوا الإجماع، فان مخالفتهم لا تضر، لان المخالفة الوحيدة التي تضر بالإجماع هي مخالفة الإمام المعصوم عليه السلام. اذن مخالفة العلماء المعروفين لا تضر بحجية الإجماع.

ان الملاحظتين الاخيرتين لم يصرح بهما المرتضى في كلامه، وانما هي مطابقة لمبانيه، كما صرح بها بعض المحسوبين على مدرسته، مثل ابن ادريس (٤٣).

الطريقة الأُخرى: لو كان هناك من الإمامية من يخالف الإجماع ولا نعلم به، فان لم يكن هو الإمام فلا تضر مخالفته، وان كان هو الإمام فلابد من أن يَعلم أتباعُه وشيعتُه برأيه، لأنّه يجب على الإمام إذا انقطع الرأي الصواب عن شيعته ان ينبّههم عليه، حتى لو استلزم ذلك الظهور وترك التقية، فانه لا يجوز ان يُخلي سائر المكلفين من معرفة قوله، وان يسلبهم اصابة الحق الذي لا يوجد إلّا في مذهبه.

لقد ذكر الشيخ الطوسي في أكثر من كتاب ان الشريف المرتضى كان قد رفض هذه الطريقة، وذهب إلى انه يمكن ان تكون هناك علوم كثيرة محفوظة عند الإمام، ولا يجب عليه اظهارها للناس؛ لان سبب الغيبة هو السلوك السيّئ للناس، وعلى هذا فكل ضرر يلحق بالناس بسبب الغيبة، انما يلحق بهم بسببهم، لا بسبب الإمام، فانه لم يرغب بالغيبة، وإنّما قد أُلجِئ إليها (٤٤).

إذن لقد كان المرتضى يؤمن بالطريقة الأولى فقط، وهي ان الإمام واحد من العلماء بل سيدهم، وبذلك يكون الإجماع حجة.



٤. هل الإجماع حجة في الاصول والفروع معا؟

بعد ان اتضح ان الإجماع يدل على رأي الإمام، وان الإمام معصوم وعالمٍ بكل معالم الدين، سواء الاصول أو الفروع، بصورة مطابقة للواقع، وان قوله حجة سواء في الاصول أو الفروع، فاذا كان الإجماع طريقا لمعرفة رأي الإمام، فيمكن ان يكون طريقا لمعرفة رأيه في كلا المجالين أي: الاصول والفروع معا. فكما يمكن معرفة رأي الإمام في الاصول من خلال المشافهة أو المكاتبة أو النائب، كذلك يمكن معرفة رأيه فيها من خلال الإجماع. فيكون الإجماع دليلا وحجة في مجال الاصول اضافة إلى الفروع. لكن لحجية الإجماع في الاصول حدود.

٥. ما هي حدود حجية الإجماع في الاصول؟

يصرح المرتضى بان الإجماع حجة في الاصول ما لم يؤدِّ إلى الدور، فلا يمكن الاستدلال بالإجماع ـ الكاشف عن رأي الإمام- على اثبات وجود الله تعالى أو علمه وصدقه؛ لأنّه يؤدي إلى الدور، فان حجية قول الإمام متوقفة على تلك الامور، فلا يمكن ان تتوقف تلك الامور بنفسها على قول الإمام. ولكن يمكن الاستدلال بالإجماع على المعاد وتفاصيله، والوعيد، والرجعة، وحقيقة الايمان، والقدر، والمعرفة، وغير ذلك، مما لا تتوقف حجية قول الإمام عليه(٤٥).

ويترقى المرتضى ويذهب إلى انه يمكن الاستدلال بالإجماع على النبوة وحجية القرآن ايضا(٤٦)، لكنه لا يبين لنا كيفية ذلك، إلّا ان الشيخ الطوسي أوضحه بما يأتي: يمكن نظريا ان تثبت إمامة الإمام من خلال المعجزة قبل ثبوت نبوة النبي أو القرآن، فيقوم الإمام ـ الذي ثبتت امامته من خلال المعجزة- بالاخبار بان ذلك الرجل المدعي للنبوة نبيٌ حقا، وان قرآنه من عند الله تعالى، ثم يَثبت قولُ الإمام ذلك ـ إذا التبس ولم تمكن معرفته- من خلال الإجماع، فهذا الإجماع ـ الكاشف عن قول الإمام ورأيه- لا يستلزم منه الدور؛ لان حجية قول الإمام لا تتوقف ـ بحسب هذا الفرض- على نبوة

النبي أو حجية القرآن، بل على المعجزة[٤٧].

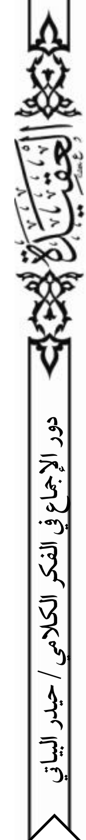
اما المعتزلة الذين يثبتون حجية الإجماع من خلال الكتاب والسنة فلا يمكنهم الاستدلال بالإجماع على نبوة النبي أو القرآن[٤٨]. لأنّه لا دليل لهم على حجية الإجماع إلّا من خلال الآيات التي استدلوا بها أو حديث «لا تجتمع امتي على خطأ» كما تقدمت الاشارة اليه، وبذلك لا يمكنهم ان يستدلوا على النبوة أو القرآن بواسطة الإجماع؛ لاستلزامه الدور بكل وضوح.

٦. هل إجماع كل عصر حجة؟

اتضح من خلال الاستدلال على حجية الإجماع ان حجيته غير خاصة بعصر دون آخر، بل هي عامة لكل العصور؛ لان الإمام موجود في كل عصر، ولا يخلو زمان منه، فإجماع اهل كل عصر حجة؛ باعتبار ان الإمام أحد العلماء بل سيدهم، وهذا يتحقق في كل عصر[٤٩]. وهذا يعني ان إجماع علماء عصر المرتضى ـ أي: علماء القرن الرابع والخامس الهجريين – حجة، وان كان هناك مخالف لهم من علماء القرون الماضية، فان الإمام كان موجودا في عصر المرتضى، وهو موجود على طول العصور، فلابد من أن يكون رأيه مطابقا لإجماع علماء ذلك العصر؛ للاعتبارات المتقدمة، ومخالفة احد العلماء المتقدمين لايضر مادام الإجماع كاشفا عن قول الإمام.

ويتفق المعتزلة على حجية إجماع اهل كل عصر[٥٠]، لكنهم يستدلون بطريقة اخرى، وهي ان الله تعالى اعتبر الإجماع حجة، فان اراد إجماع جميع الأُمّة إلى آخر التكليف إلى يوم القيامة، فهذا يعني ان الإجماع ليس بحجة؛ لأنّه سوف لن يبقى تكليف لكي يكون الإجماع حجة فيه، فلابد من أن يكون إجماع كلّ عصر حجة[٥١].

والى هنا تعرفنا على حقيقة الإجماع عند الشريف المرتضى، وانه يمكن استخدامه أداة علمية إلى جانب العقل والخبر المتواتر لمعرفة كثير من المسائل الكلامية. وان سبب اعتماد المرتضى على الإجماع هو دخوله تحت مظلة (العلم)، باعتبار ان الإجماع يكشف



عن دخول الإمام المعصوم عليه السلام بين المُجمِعين بصورة علمية ويقينية.

على الرغم من وجود تشابه ظاهري بين شكل الإجماع عند المرتضى والمعتزلة، إلّا ان إجماعهم يختلف من حيث المادة والمحتوى اختلافا جذريا؛ فان الإجماع الذي آمن به المرتضى يأخذ اعتباره من دخول الإمام المعصوم عليه السلام بين العلماء المُجمِعين، فهو يصبح معتبرا لأنه يكشف عن قول الإمام عليه السلام، وهذا أمر لا ترضى به المعتزلة؛ فانهم لا يعتبرون قول امام الشيعة حجة، ولا يمكن الاخذ به لمعرفة الحقائق الكلامية والعقائدية. وهذا الأمر سينعكس بصورة كبيرة على النتائج المأخوذة من الإجماع، وسيؤدي إلى ابتعاد المرتضى عن المعتزلة في كثير من المسائل الكلامية.

- **نماذج من استعمالات الإجماع في العقائد:**

رغم كل ما تقدم، لكن قد يبدو صعبا على القارئ أن يتقبل كون الإجماع دخيلا في معرفة كثير من المسائل الكلامية، فان المعروف ان الإجماع يُستعمل أداة لاستنباط الأحكام الفرعية الفقهية لا الأُصولية الكلامية، ولهذا نحاول في هذا المجال استعراض مجموعة من المسائل الكلامية التي استدل الشريف المرتضى عليها بالإجماع، على النحو الآتي:

لقد استدل المرتضى بإجماع الأُمّة على ما يأتي:

١. اذا ثبت ان أهل الجنة غير مكلفين، ثبت انّ أهل النار وأهل الموقف كذلك؛ لإجماع الأُمّة على عدم الفرق بينهم(٥٢).

٢. ان معارف أهل الآخرة متساوية وغير مختلفة(٥٣).

٣. ان الايمان يستحق به الثواب الدائم(٥٤).

٤. ان من ادخل الجنة واثبت فيها، لا يخرج منها إلى النار(٥٥).

٥. ارتفاع الحياة عن الفلك وما يشتمل عليه من الكواكب(٥٦).

٦. إجماع المسلمين على تكذيب المنجمين(٥٧).



٧. ان عقاب الكفر دائم[٥٨].

٨. ان الله تعالى لا يستحق الوصف بانه ظالم أو كاذب أو كافر[٥٩].

٩. ان الله تعالى يثيب المؤمنين ويعاقب الكافرين[٦٠]، وان الكفار معاقبون لا محالة[٦١].

١٠. ان الله تعالى لا يرضى ان يُكفر به ويُشتم اولياؤه ويُكذب انبياؤه ويُفترى عليهم[٦٢].

١١. ان مستحل الكبائر كافر[٦٣].

١٢. عدم كفر مرتكب الكبيرة، وان خلاف الخوارج متأخر عن الإجماع، فهو غير مضر[٦٤].

١٣. ان الله تعالى يُفني الجواهر ثم يعيدها[٦٥].

١٤. ان للنبي شفاعة مقبولة مسموعة في امته[٦٦].

١٥. استحقاق العقاب على ارتكاب القبيح، وخلاف ابي علي الجبائي غير مضر بالإجماع؛ لأنّه متأخر عنه[٦٧].

١٦. سقوط العقاب عند التوبة[٦٨].

١٧. اثبات عذاب القبر، وخلاف ضرار بن عمرو غير مضر؛ لأنّه قد تقدمه الإجماع وتأخر عنه[٦٩].

١٨. الإجماع يمنع من إثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد عثمان بالنص[٧٠].

١٩. ان أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن مشاركا للنبي (ص) في فرض الطاعة، في جميع أحوال حياته[٧١].

٢٠. عموم التكليف بالمعرفة لكافة المكلفين حتى المعصومين[٧٢].

٢١. انّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يدّع لنفسه في الإمامة على النبي (ص) باطلا[٧٣].

٢٢. الاستدلال بإجماع الأُمّة على صحة رؤية الإمامية حول قوله(ص): «هذا إمامكم من بعدي»[٧٤].

واستدل بإجماع الإمامية على ما يأتي:

١. الأنبياء عليهم السلام أفضل من الملائكة(٧٥).

٢. إثبات الرجعة(٧٦).

٣. ان معرفة إمامة الأئمّة من الايمان، وان الاخلال بها كفر ورجوع عن الايمان(٧٧).

٤. ان الأئمّة عليهم السلام يسمعون، ويشاهدون من يزورهم(٧٨).

٥. ان فاطمة عليها السلام افضل النساء(٧٩).

٦. ان أمير المؤمنين عليه السلام افضل الأُمّة بعد النبي (ص)(٨٠).

٧. كفر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام(٨١).

٨. ان الجاهل بولاية أمير المؤمنين عليه السلام مرتد(٨٢).

٩. كفر من يخالف الإمامية في الاصول كالتوحيد والعدل والنبوة والإمامة(٨٣).

كما استدل ـ بالإجماع من دون ان يحدد انه إجماع الأُمّة أو الإمامية – على المسائل التالية:

١. ان الاطفال والبهائم يُعدّون كاملي العقول(٨٤).

٢. خلوص الثواب من الشوائب في الجنة(٨٥).

٣. وجوب وجود امام واحد في كل عصر(٨٦).

٤. القول بوجوب عصمة الإمام، وكونه مفضولاً من ناحية الثواب، خارج عن الإجماع(٨٧).

يلاحَظ ان المرتضى يستدل على مختلف أبواب العقائد بالإجماع، وإن كان أكثرها في باب الايمان والكفر، والمعاد، فان هذه الإجماعات تعبّر عن رأي الإمام المعصوم الحي الغائب عليه السلام، وهي تأخذ حجيتها ـ وفقا لرأي المرتضى ـ من دخول الإمام بين المُجمِعين.

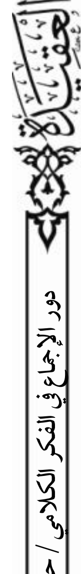


- **مخالفة المرتضى للإجماع:**

لقد ادى اعتماد المرتضى على الإجماع وخاصة إجماعات الإمامية إلى حدوث اختلافات متعددة مع المعتزلة وخاصة الجبائيَين، ولم يتأخر المرتضى في مخالفة فرقة المعتزلة ـ بشطريها البصري والبغدادي – إذا ما وَجد إجماعا للامامية على أيّ مسألة من المسائل العقائدية؛ لأنّه ـ بوصفه إمامياً ـ معتقد بوجوب متابعة رأي الإمام المعصوم الغائب في كل آرائه، لا يجرؤ على مخالفة إجماع الإمامية، لأنّه يعني مخالفة صريحة لقول الإمام.

وقد يغفل المرتضى أحياناً عن وجود الإجماع، فيتخذ موقفا معينا، لكنه ما ان يتنبه إليه فانه يتراجع عن موقفه، ويتخذ موقفا موافقا للإجماع. وقد حصل هذا الأمر مرة معه، فانه ذهب في **المسائل الموصليات الثانية** إلى حرمة الربا بين الاب والابن(٨٨)، لكنه تنبه في كتاب **الانتصار** إلى وجود إجماع للامامية على عدم حرمة الربا في هذه المسألة، فتراجع عن رأيه مباشرة، وقال: «ثمّ لمّا تأملتُ ذلك، رجعتُ عن هذا المذهب؛ لاني وجدتُ اصحابنا مُجمِعين على نفي الربا بين مَن ذكرناه، وغير مُختلفين فيه في وقت من الاوقات. وإجماع هذه الطائفة قد ثبت انه حجة»(٨٩).

إذن مع وجود احتمال غفلة المرتضى عن بعض إجماعات الإمامية، فاذا وجدنا احد العلماء ينقل إجماع الإمامية، ووجدنا المرتضى مخالفا لذلك الإجماع، فيجب التمهل وعدم نسبة قول مخالف للإجماع إلى المرتضى؛ لاننا نعلم يقينا انه لو كان مطلعا على الإجماع لما كان يتخذ موقفا مخالفا له. وينبغي ان لا نهمل احتمال خطأ الناقل للإجماع، وانه لم يكن هناك إجماع من الأساس.





* مصادر البحث *

١. ابن ادريس، ابو جعفر محمد بن منصور الحلي، كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: جماعة المدرسين بالحوزة العلمية – قم، الطبعة الثانية، ١٤١٠.

٢. ابن الملاحمي، ركن الدين الخوارزمي، كتاب الفائق في أُصول الدين، تحقيق: ويلفرد ماديلونج، مارتين مكدرموت، طهران: مؤسسه پژوهشی حكمت و فلسفه ايران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلين– آلمان، ١٣٨٦ ش.

٣. الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوي، الانتصار، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٥.

٤. ....، تنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام، تحقيق: فارس حسون كريم، ١٤١٨.

٥. ....، الذخيرة، تحقيق: السيد احمد الحسيني، جماعة المدرسين بالحوزة العلمية– قم، ١٤١١.

٦. ....، الذريعة إلى أُصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام – قم، ١٤٢٩.

٧. ....، رسائل الشريف المرتضى، تصحيح: سيد مهدى رجائى، دارالقرآن الكريم– قم، ١٤٠٥.

٨. ....، الشافي في الإمامة، تحقيق: السيد عبد الزهراء الخطيب، قم: مؤسسة اسماعيليان – قم، ط٢، ١٤١٠.

٩. ....، الملخص فى أُصول الدين، تحقيق: محمد رضا الانصاري القمي، الناشر: مركز نشر دانشگاهى و كتابخانه مجلس شوراى اسلامى – طهران، ١٣٨١ ش.

١٠. الشيخ مفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري، اوائل المقالات، تحقيق: ابراهيم الانصاري– بيروت، الناشر: دار المفيد، ١٤١٤.

١١. ....، التذكرة باصول الفقه، تحقيق: مهدى نجف، الناشر: دار المفيد– بيروت، ١٤١٤.

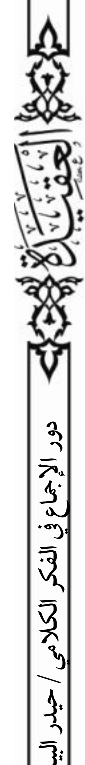
١٢. الصدوق، محمد بن على بن بابويه القمي، الاعتقادات فى دين الإمامية، تحقيق: عصام عبد السيد، الناشر: دارالمفيد – بيروت، ١٤١٤.

١٣. الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، تحقيق: الاستاذ دانش بجوه (دانش پژوه)، جماعة المدرسين بالحوزة العلمية – قم.

١٤. ....، العدة فى أُصول الفقه، تحقيق: محمدرضا الانصاري القمي، ١٤١٧.
١٥. ....، الغيبة ، تحقيق: عبد الله الطهراني، وعلى احمد ناصح، مؤسسة المعارف الاسلامية– قم، ١٤١١.
١٦. القاضي عبد الجبار، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج١٧، (الشرعيات)، اشرف على احيائه: د. طه حسين.
١٧. الكاظمي، اسد الله التستري، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، الناشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
١٨. الكليني، محمد بن يعقوب الرازي، الكافي، تحقيق: على اكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الاسلامية.
١٩. المبلغي، احمد، نگرشى تاريخى به إجماع (مقال بالفارسية)، (نشر هذا المقال في مجله (فقه)، السنة التاسعة، العدد ٣١–٣٢).
٢٠. المحقق الحلي ، ابو القاسم جعفر بن الحسن الهُذلي، معارج الاصول، تحقيق: محمد حسين الرضوي، الناشر: انتشارات مؤسسه آل البيت عليهم السلام – قم، ١٤٠٣.
٢١. النراقى، احمد، عوائد الايام، تحقيق: مركز الابحاث والدراسات، مكتب الاعلام الاسلامي– قم، ط١، ١٤١٧.
٢٢. النوبختي، ابو سهل، التنبيه في الإمامة (مطبوع ضمن كتاب اكمال الدين للشيخ الصدوق)، تحقيق: على اكبر الغفاري، جماعة المدرسين بالحوزة العلمية– قم، ١٤٠٥.

* هوامش البحث *

(١) المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء عليهم السلام ، ص٧٠.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٦.
(٣) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج١، ص٢٠.
(٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر (المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام)، ص٧٤.
(٥) الاسراء، الآية ٣٦.
(٦) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٧.



(٧) المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، ص١٢١.

(٨) المصدر السابق.

(٩) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أُصول الشريعة، ج٢، ص٦٧٠-٦٧١.

(١٠) المرتضى، علي بن الحسين، الملخص في أُصول الدين، ص١٣٥.

(١١) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٢٤.

(١٢) المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، ص١٤١.

(١٣) المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص١٢٢.

(١٤) المفيد، محمد بن محمد، التذكرة باصول الفقه، ص٤٤.

(١٥) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٣٤.

(١٦) الطوسي، محمد بن الحسن، عدة الاصول، ج١، ص١٠٠، ١٢٦.

(١٧) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ج٤، ص٣٣٦.

(١٨) المصدر السابق، ج٢، ص١٣.

(١٩) المصدر السابق، ج٣، ص١٥٥.

(٢٠) المصدر السابق، ج١، ص١١٧.

(٢١) المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة، ص٤٢٧.

(٢٢) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١١.

(٢٣) انظر قصة هشام بن الحكم مع الديصاني (الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٦٢)؛ وغير ذلك من الاسئلة المباشرة التي كان يطرحها اصحاب الأئمّة عليهم عليهم السلام.

(٢٤) الصدوق، محمد بن علي، الاعتقادات في دين الإمامية، ص٤٣. وقد حكى ابن حجر عن علي بن اسماعيل الميثمي شيئا قريبا من هذا، فقال في ترجمته: «علي بن ميثم العوفي أحد الرافضة، حكى عنه النظام، قال: كنا نكلمه، فيَذكر ما يذهب إليه. فنقول: أرأيٌ أو سماع؟ فيُنكر ان يكون يقول شيئا من رأيه» (ابن حجر، لسان الميزان، ج٤، ص٢٦٥).

(٢٥) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج١، ص٧٥.

(٢٦) انظر حالة ارجاع الأئمّة عليهم السلام إلى زكريا بن آدم القمي (الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص١٤٦)؛ ويونس بن عبد الرحمن (المصدر السابق، ج٢٧، ص١٤٧).

(٢٧) النوبختي، ابو سهل، التنبيه في الإمامة (ضمن كتاب اكمال الدين للشيخ الصدوق)، ص٩٠؛ الطوسي، محمد بن الحسن، الغيبة، ص٣٧٣.

(٢٨) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى (المسائل التبانيات)، ج١، ص١١.
(٢٩) المصدر السابق، (المسائل الرسية)، ج٢، ص٣٦٦-٣٦٧.
(٣٠) المفيد، محمد بن محمد، الفصول العشرة في الغيبة، ص١٠٧؛ وانظر: مجلة (فقه) (بالفارسية)، السنة التاسعة، العدد ٣١-٣٢، ص٢٨٢.
(٣١) المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، ص١٢١؛ التذكرة باصول الفقه، ص٤٥.
(٣٢) مجلة (فقه) (بالفارسية)، السنة التاسعة، العدد ٣١-٣٢، ص٢٨٦.
(٣٣) الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أُصول الفقه، ج٢، ص٦٣١.
(٣٤) لمعلومات اكثر، انظر: النراقي، احمد، عوائد الايام، ص ٦٧١، الكاظمي، اسد الله التستري، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع.
(٣٥) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أُصول الشريعة، ص٤٣١.
(٣٦) الاسد آبادي، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل (الشرعيات)، ج١٧، ص ١٦٧ - ١٦٨؛ ابن الملاحمي الخوارزمي، المعتمد، ج٢، ص١٢.
(٣٧) الاسد آبادي، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل (الشرعيات)، ج١٧، ص١٦٠ وما بعدها؛ ابن الملاحمي الخوارزمي، المعتمد، ج ٢، ص٤ وما بعدها.
(٣٨) الاسد آبادي، القاضي عبد الجبار، المغني في التوحيد والعدل (الشرعيات)، ج١٧، ص١٧١؛ ١٨٠.
(٣٩) المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، ج١، ص٢١٦-٢٧٥؛ الذريعة، ص٤٢١-٤٣١.
(٤٠) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى (المسائل التبانيات)، ج١، ص١١-١٣.
(٤١) المصدر السابق، (المسائل الرسية الأولى)، ج٢، ص٣٦٨.
(٤٢) المصدر السابق، ص٣٦٩.
(٤٣) ابن ادريس، محمد، بن منصور، السرائر، ج٢، ص٥٢٩-٥٣٠؛ وانظر: النراقي، احمد، عوائد الايام، ص٦٧١.
(٤٤) الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أُصول الفقه، ج٢، ص٦٣١؛ الغيبة، ص٩٧.
(٤٥) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة، ص٤٣٢.
(٤٦) المصدر السابق، ص٤٣٢-٤٣٣.
(٤٧) الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أُصول الفقه، ج٢، ص٦٣٤.
(٤٨) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة، ص٤٣٣؛ ابن الملاحمي الخوارزمي، المعتمد، ج٢، ص٣٥.



(٤٩) المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة، ص٤٣٧؛ الذخيرة، ص٤٣٥.

(٥٠) الاسد آبادي، القاضي عبد الجبار، المغني (الشرعيات)، ج١٧، ص١٧٣ -١٧٥، ٢٠٨؛ ابن الملاحمي الخوارزمي، المعتمد، ج٢، ص٢٤، ٣٤.

(٥١) ابن الملاحمي الخوارزمي، المعتمد، ج ٢، ص٢٤.

(٥٢) رسائل الشريف المرتضى، ج٢، ص١٣٤.

(٥٣) رسائل الشريف المرتضى، ج٢، ص١٣٨.

(٥٤) المصدر السابق، ج١، ص١٤٨.

(٥٥) المصدر السابق، ج١، ص١٥٠.

(٥٦) المصدر السابق، ج٢، ص٣٠٣.

(٥٧) المصدر السابق، ج٢، ص٣١٠.

(٥٨) الذخيرة، ص٣٠٠.

(٥٩) رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص١٩٢.

(٦٠) المصدر السابق، ج٣، ص١٩٢.

(٦١) الذخيرة، ص٥٠٥؛ رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص١٧.

(٦٢) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١٤٢.

(٦٣) المصدر السابق، ج١، ص١٥٥.

(٦٤) المصدر السابق، ج١، ص١٥٦.

(٦٥) الذخيرة، ص١٤٥.

(٦٦) الذخيرة، ص٥٠٥؛ رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١٥٠.

(٦٧) الذخيرة، ص٢٩٨.

(٦٨) المصدر السابق، ص٣٢٠.

(٦٩) المصدر السابق، ص٥٢٩.

(٧٠) المصدر السابق، ص٤٥٢.

(٧١) المصدر السابق، ص٤٥٥.

(٧٢) الشافي في الإمامة، ج١، ص٢٩٢.

(٧٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٨٨.

(٧٤) المصدر السابق، ج٢، ص١٩٧.



(٧٥) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص١٠٩، ٢٨٤؛ ج٢، ص١٥٦.

(٧٦) المصدر السابق، ج١، ص١٢٥ -١٢٦؛ ج٣، ص١٣٦ -١٣٨.

(٧٧) المصدر السابق، ج٢، ص٢٥٢.

(٧٨) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٢٠٨.

(٧٩) المصدر السابق، ج٣، ص١٤٨.

(٨٠) الذخيرة، ص٤٩١.

(٨١) المصدر السابق، ص٤٩٥.

(٨٢) رسائل الشريف المرتضى، ج١، ص٢٢٥.

(٨٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢٧١.

(٨٤) الذخيرة، ص٢٥٠.

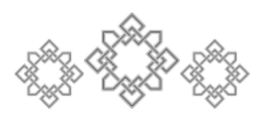
(٨٥) المصدر السابق، ص٢٨٥.

(٨٦) المصدر السابق، ص٤١٢، ٤١٤، ٤٣٠.

(٨٧) المصدر السابق، ص٤٣٥.

(٨٨) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى (المسائل الموصليات الثانية)، ج١، ص١٨١ -١٨٥.

(٨٩) المرتضى، علي بن الحسين، الانتصار، ص٤٤٢.





السيد المرتضى
حضوره الفكري في لبنان وما والاه

■ د. الشيخ جعفر المهاجر / لبنان

(١)

علي بن الحسين الموسوي (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ/ ٩٦٥ ـ ١٠٤٤م)، الأكثرُ شُهرةً بلقبِ السيّد المُرتضى وأقلُّ بلقبٍ آخَر هو عَلَمُ الهُدى ـ هو أحدُ أبرزِ أعلامِ التشيّع الإمامي. عاش وعمِلَ في بغداد في الفترة التأسيسيّة، التي بدأت بالأعمال الباهرة للشيخ المُفيد (٣٣٤ـ٤١٣ هـ/ ٩٣٥ ـ ١٠٢٢م) وخُتمتْ بالمُراجعة الشّاملة للشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ/ ٩٩٥ ـ ١٠٦٧م). في هذا القرن من الزمان تمَّ تأصيلُ التّراث الشيعي الإمامي الذي تراكمَ أثناء القرنين ونصف القرن ما بين (١٠ ـ ٢٦٠ هـ/ ٦٣١ ـ ٨٧٣م) ونقله من مُستوى النصوص المَنقولَة إلى مُستوى النظريّةِ الحاضرةِ المَحفوفةِ بالبرهان، سواءٌ على مُستوى الأصل / العقيدة، أم على مُستوى الفرع / الشريعة. وذلك إنجازٌ مُدهِشٌ وصعبٌ قد يصِلُ إلى حَدِّ الاستحالَة. لِما هنالك من مسافةٍ مُستحيلةِ العُبورِ عادةً بين حَدِّيَّة النّقل وحُرّيّة العقل. ولكنّ التشيُّع الإمامي نجحَ بامتياز على يد أُولئك الأبطال

الثلاثة في عُـبُـورِها عُـبُـوراً سـهـلاً خـلا من صُـعُـوباتٍ حقيقيةٍ. ومن إمارات ذلك ـ مثلاً ـ أنّ الـنّـقْـدَ العقلي الشّـامل الذي وجّهه الشيخ المُفيد إلى المنهج النّقلي الصِّـرْف للشيخ الصّـدوق لـم يقتضِ أكثرَ من كُتيّب منحـهُ اسـماً هو بنفسِـه ذو مغـزى «تصحيحُ اعـتـقـادات الصّـدوق».

(هـنـا أدعو القارئَ الطُّلَعَة إلى مُقارنة هـذه المُلاحظة بالنقـد العقلي الذي وجّهه المُعتزلة إلى (أهل الحديث)، ليرى كيف انتهى إلى نَسْـف الأُصولِ الفكـريّة لهؤلاء نَسْـفاً. ومثلُـهُ لـدى أبي حنيفة وفـقـهِـه المَبني عـلى الرأي، الذي ينطوي عـلى إزاحة النّقـل جانباً).

في تلك الحـركـة الخـلاّقَـة كان السـيّدُ المرتضى واسـطةَ عِـقْـدِ أولئك الثلاثة الأبطال.

(٢)

يـوم بـدأت تلك الحركة في بغـداد كان التشيّعُ في سـاحل البحـر المتوسّـط، المُمتَـدّ من مـدينة طرابلس في الشـمال إلى ما قبل مدينة صفَـد في الجنوب، صُعُـوداً في وادي الأُردُنّ إلـى مدينة طبـريّـة فعمّان ـ، كان تشـيُّعاً لسـتُ أجِـدُ لـهُ وصفاً أفصحُ من القول أنّـه عاطفيّ. ورثـه أهلوهُ وِراثَةً من أسـلافِهم المُهاجرين من مواطنِهم الأصليّة في العراق. ومُـذْ ذاك انقطعوا عن كلّ مصادر المعرفة وأهـمُّها شأناً التواصلُ مع الأئمة المُتوالين، وما قادوا أتباعَهم إليه من نهضةٍ شـاملةٍ في الفِكـرِ بـدءاً من الإمام الباقر عليه السلام . وصلتْ إلى إحـدى ذُراها بقيادة الإمام الصادق عليه السلام . ثـم تابعتْ مسيرتَها من بعـدِه بمـا زوّدَها بـهِ الأئمةُ منـذ الكاظم عليه السلام من حِراكٍ اجتماعيٍّ ـ سـياسـيّ، ما يزالُ من أسـرارِ تاريخِنا الحافِـل، وإنّما نعرفُـه (أي الحِـراك) بآثارِه التي لا تخفى عـلى العينِ الخبيرة.

أولئك الشيعة، بل الشيعةُ في الشام عُموماً، كانوا غائبين عـن كلِّ ما عملَ لـه أئمتُهم في العراق وإيران وما وراء النهر (آسية الوُسطى). امّـا أسبابُ ذلك الغياب فهي تاريخيّةٌ مُزمنة، سياسيّةٍ واجتماعيّة، ليست هـذه المقالة محلَّ بسْطِها. ومن هنا اقترحنا تسـمية هـذا النمط من التشيّع بـ (التشـيُّع الشامي)، لا لشيءٍ إلا لأنّ المنطقة الشّـاميّة كانت أوّلَ منازلِ أُولئك المهاجرين القادمين من أنحاء العراق حاملين ثـقـافَـتَـهم معهم مثلما يحـدثُ في أي هجـرة. وإلا فإنّ أكثريّتَهم اليوم في سـورية والأناضول وتركية وألبانيا والبوسنة، حيث يُعرَفون بالعلويين والبكتاشيين. ومن المعلوم أنّ اكثر هاتيك الأقطار ليسـت من الشـام.

ومع ذلك فإنّ أُولئك الشيعة كانت لديهم فكـرةٌ ما عمّـا يسـيرُ فيه إخوانُهم في العـراق، وعن العلماء الأفـذاذ الذين يقودون المَسـيرة. طبعاً هـم لم يكونوا في ذلك سـواء، ومتى كان الناسُ من هـذه البُـنـى الفوقيّة سواء ! بحيـثُ أنّ حـدَثـاً بحـجـم وفاة الشيخ المُـفـيـد كان لـه صـداه الفاجـع بينهم. عـبّـرَ عنه شـاعـرُ صُـور الكبير عبـد المُحسـن بن غَـلبون الصُّوري (ت: ٤١٩ هـ/ ١٠٢٨م) فـقال:

يـا لـهُ طـارِقٌ مـن الـحـدَثـانِ ... ألحـقَ ابـنَ الـنّـعمان بالـنّـعمانِ

صـيحةٌ أصـبحت تُـبلّغُ أهـلَ الـ ... ـشام صوتَ العويلِ من بغدانِ[١]

(٣)

كان للعملِ الرّائـد الذي قادَهُ بكاملِ الجَـدارة الشيخُ المُفيـدُ في بغـداد طاقَـتَـهُ الجاذِبَـة. فبفضلِـهِ وبفضلِ حلْقـتِـهِ الدراسيّة صار للشـيعةِ لأوّلِ مـرّةٍ حُضوراً غير مَنكـور في مُعتَـرَك بغـداد الفكـري. وهو أمرٌ جَـذبَ إلى حلْقتِه أعداداً من الطامحين القادمين من مُختلـف الأقطار الدّانية والقصيّة. أعـرفُـهـم: السيّد المُرتضى، والشيخ الطوسي، وعلي بن أحمـد النجاشي، وأحمد بن قُـدامَـة، وعلي بن محمد الفارسي. كلُّهم

ممّـن تخرّجوا عليه في الفقه وعلمِ الكلام. وكلُّهم من ذوي الأثـر الباقي. وكان بينهم أيضاً، فيما يعودُ لبحثِنا، رجلٌ يحملُ عـلى عاتقيَه عِـبءَ إحباطاتِ قـرون، ولكنّهُ يحملُ أيضاً مُفاجأةً غير مُتوقّعَة. ذلك هو الرائدُ الكبير أبو الفتح محمد بن عـلي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي (ت: ٤٤٩ هـ/ ١٠٥٧م).

والكراجكيُّ، لَمن ليس يعلـمُ، هـو رائـدُ وصْـلِ ما انقطعَ بين ماسـمّيناهُ التشيُّعَ الشّـامي، وبين البيئة الفكريّـة التي بناها الأئمّـةُ في العراق وإيران وما والاها. وذلك إذ شـدّ الرّحالَ في طلبِ العلم إلى بغـداد عن غير سـابقة، فحضرَ عـلى الشيخ المُفيـد. ليعودَ منها إلى وطنِهِ حيثُ نشـرَ حُضورَهُ الباهـر، الذي ما يـزالُ يُثيرُ لدينا أقصى العجَـب، في أنحاء الشام: طرابلس، صيـدا، صور، طبريّة، الرّملة، وفي مصر أيضاً، ممّا كان له أبعـدُ الأثـر على رأبِ الصِّـلَةِ بين شِـقَّي التشيُّع. ولن نخوضَ في أعمال هـذا العالِمِ الجليل والرّائـدِ الكبير بأكثرِ من هـذه الإشارة السـريعة التي اقتضاها البحث. وما عـلى القـارئ اللبيب الذي تُحـرّكُـهُ هـذه الإشارة إلى طلبِ التفصيل إلا أن يرجعَ إلى كتابِنـا (الكراجكي، عصـرُهُ، سـيرتُـهُ، عالَمُهُ الفكريُّ ومُصنّفاتُه) (ط. قم، مؤسـسة تراث الشيعة ١٤٣٤هـ).

وكما يحـدثُ دائماً بعـد كلِّ ريادةٍ أصيلةٍ صائبةٍ، فـقـد أشـرعَ الكراجكيُّ البابَ لَمن بعـدَه. ففي السنة ٤٢٩ هـ/ ١٠٣٧ م، بناءً عـلى رواية عبد الله أفنـدي في (رياض العلماء، ط. قم ١٤٠١ هـ: ٣ / ١٤٢) رأينا عبد العزيز بن نحرير الطرابلسي، الأشهر بكنيته ابن البرّاج، يسـيرُ عـلى الدّرب الذي عبّـده الكراجكي، فيشُـدُّ الرّحالَ هو أيضاً إلى بغـداد، وليحضرَ على السـيّد المرتضى حتى وفاة الأُسـتاذ سنة ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤م. وبعـد سـنتين قضاهما مع رفيقِ درسِـه الشيخ الطوسي رجـع إلى وطنِه طرابلس التي كانت يومذاك إمـارةً ناهِـضةً يحكمُها أُمـراءُ بني عمّار المُسـتنيرين. وفيها أمضى ما بقي لـه من العُـمُـر قاضياً ومُـدرّسـاً في مدرسـتِها الكبيرة «دار الحكمة».

وهـذا هـو مَدخلُنـا لقـراءة الحضور الفكريّ للسـيّد المُرتضى في لبنان وما والاه، وفاءً بالعهـدِ الذي عقـدناهُ مع القارئ في العنوان.

(٤)

سـنتخذُ من الأسـئلة التي وُجهتْ إلى السيّد المُرتضى من التّبّانة و طرابلس وطبريّة وجواباتِه عنها دليلاً عـلى ما كان لـه من حُضُـورٍ في منطقةِ البحـث. وسـأفترضُ أنّ القارئَ اللبيبَ، الذي استوعـبَ ما سـبرناه من أسـرار التاريخ الثقافي للمنطقة، سـيُوافِقُـنا الـرأي عـلى أن المغزى الرئيـس لتوجيه تلك المجموعة الكبيرة من الأسـئلة إليه، واثنتان منها أكبرُ وأهمُّ مدينتيَن شـيعيّتيَن في الشام في ذلك الأوان، هـو أنّـه كان يُنظَـرُ إليه من أهلِها الشيعة بوصفهِ مرجعيّةً فكريّةـ دينيّة كُبرى. فهـذا، فضلاً عن نوع الأسئلةِ بنفسِـه، وما تعكسُـه من هموم أصحابِها الفكريّة، ليـدُلُّ دلالـةً أكيـدةً عـلى مستوىً فكريٍّ جيّـدٍ لـدى السّـائلين. هو فيما نُرجّـح من تأثير حُضورِ الكراجكي وأعماله فيهما. نقولُ ذلك لأنّـنـا نعـرفُ ـ بما يكفي ـ المستوى الفـقـيـر العاطفي للتشيُّع الموروث لـدى أهليهما من أسـلافِهم المُهاجرين من العراق من قبلِه، كما قُلنا فيما فات. ولأنّنا لا نعرفُ مُؤثّراً غيرَه في هذا النِّطاق.

سنبدأُ بالتعريف بتلك الحواضر الشيعيّةِ الثلاث:

أمّـا طرابلس فكانت مدينةً عـلى ساحل البحر المُتوسّـط شـمالَ ما يُعـرَفُ اليومَ بلبنان السياسي. مع ضرورة التنبيه عـلى أنّ المدينةَ المعروفةَ اليومَ بالاسـمِ نفسِه هي غير تلك التي كاتبَ أهلُها السيّدَ المُرتضى بسـؤالاتِهم. لأنّ هـذه سـيهدمُها المماليك بعـد أن حرّروها من الاحتلال الصليبي، كي يمنعوا أهـلَها الأصليين الشيعة من العودةِ إليها بعـد أن أخرجهم الصليبيّون منها. وقـد حقّـقـنا في كتابِنا (التأسيس لتاريخ الشيعة في لبنان وسورية) أنّ أهـلَـها الذين جعلوا منها إمارةً ناهضة، وخرج

منهم الكراجكي، هم أصلاً من المهاجرين الهمدانيين الذين باينوا منزلَهم في الكوفة بعـد السنة ٥١ هـ ونزلوا أنحاء عِدّة من الشام، منها جبال الظنيين المعروفة اليوم بالضِّـنّـيّـة. ومنها تحوّلوا إلى سُكنى طرابلس.

وأمّـا التّـبّـانة فيبـدو أنّها كانت قـريةً تابعةً لطرابلس الأصليّة، نظنُّ أنّها كانت في موقعِ طرابلس الحاليّة. بدليل أنّ في هـذه حتى اليوم حـيٌّ يحملُ اسم التّـبّـانَـة.

وأمّـا طبريّة فهي نفسُـها المعروفةُ بالاسـمِ نفسِـه في الأرض المُحتلّة. وأهلُها الشيعة هم أيضاً من أهـل الكوفة، وبالتحـديـد فصيلٌ من الأشـعريين الذين باينوها بعـد معركة دير الجماجم مع والي الأُمويين الحجّاج. فلمّا وقعتْ الهزيمة خرجوا هاربين من بطشِـه. واتجه فصيلٌ منهم شرقاً ونزلوا الأرض التي صيّروها بلداً حمل اسـم قُـم، وبـنـوا مجـدَها العلميّ الـتّـليـد. في حين اتجه فصيلٌ آخـرُ غـرباً ونزلوا طبريّـة.

(٥)

جمع السيّدُ المرتضى جواباتِـه عن السـؤالات الواردة إليه من تلك الحواضر الثلاث في بضع رسائل. منح كلاًّ منها اسـماً ناشـئاً من مصدرِها المكاني. ولكنّهُ أغـفـلَ ذكـرَ الأسـئلة، إلا في (جوابات المسائل التّـبّـانيّات) و (جوابات المسائل الطّبريّة). مُتّكِـلاً فيما يبـدو عـلى أنّ السـؤال يمكنُ معرفته من الجواب عنه. نُشـرتْ جميعُها باعتناء السيد مهدي رجائي، وبتقديم وإشـراف السيد أحمد الحسيني، ضمن مجموع سـمّاه (رسائل الشريف المرتضى). ولكنّ السيّد الحسيني، أمتعنا اللهُ بطولِ بقائه، وصفَ العملَ عـلى المجموع إجمالاً في مقدمتهِ لـه بأنّه «طبعةٌ مُسـتعجِلَـة»[٢]. والحقُّ أنّ سُـوءَ النّشـرة حالَ أحياناً بيننا وبين حُسْـنِ الاسـتفادة من مادة المجموع الخصبة. ومن ذلك أنّـنـا في غير حين لم نتمكن من الجزم هـل أنّ النصّ الذي بين أيدينا هو للمؤلف أم للمُحقّـق.

المهمّ أن ما بين أيدينا من رسائل الشريف، ممّا يدخلُ في غرض الدراسة، أربع رسائل:

ـ جوابات الرسائل التّبّانيّات[٣].

ـ جوابات المسائل الطّبَريّة[٤].

ـ جوابات المسائل الطرابلسيّات الثانية[٥].

ـ جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة[٦].

إنّ دراسةَ هذه الأسئلة وما أجابَ السيّدُ عنها عملٌ هامٌّ جدّاً، ذلك أنهُ:

ـ يكشفُ لنا حُضورَه القويّ والباهِر خصوصاً بين شيعتِها في ذلك الأوان. فعندما تُوجّهُ إليه عشراتُ الأسئلة في موضوعاتٍ إشكاليّة بين كلاميٍّ وأُصوليٍّ وفقهيٍّ وتفسير، من أهلِ ثلاثة مُدُنٍ تنتشِرُ على مسافةٍ شاسِعةٍ، فإنّ أقلَّ ما يدُلُّ عليه ذلك أنّه قد نجحَ في أن يكتسبَ لنفسِهِ موقعاً مَرجِعيّاً فيها. وذلك أمرٌ يحدثُ لأوّلِ مرّةٍ في التاريخ الثقافي الشيعيّ، يُعيدُنا إلى تأثيرِ حُضورِ الكراجُكي فيها. ولكنّهُ يُشيرُ أيضاً إلى الشّخصيّة الكارِزميّة والموقع العالي المُتميّز للمَسؤول لدى السّائلين. خصوصاً إن نحن لاحظنا أنّ أمراً كهذا لم يحصلْ مع الشيخ المُفيد من قبلِه، ولا مع الشيخ الطوسي من بعدِه.

ـ إنّ خُصوبةَ الأسئلةِ وتنوّعَها يكشفُ لنا أنّ الحالةَ الفكريّة للشيعة في منطقةِ البحث كانت أفضلَ بكثيرٍ ممّا نعرف، أو نظنُّ انّنا نعرِف. أي: إنّ هناك جزءٌ كبيرٌ وهامٌّ جدّاً من تاريخِنا الثقافي قد ضاع تماماً من الذّاكرة والتسجيلات التاريخيّة. وما من شكٍّ عندنا في أنّ السببَ في ضِياعِها يرجعُ إلى البعثرة السُكانيّة الهائلة التي نزلت بالمنطقة، ومنها تلك المُدُن الثلاث، بالغزو والاحتلال الصليبي لها، وما نتجَ عنه من تهجيرٍ قَسْريّ للنّاجين من أهلِها. ذلك أنّه من المعلوم أنّ للذّاكرة

الجَـمْـعـيّـةِ للناسِ ارتباطٌ حَـدّيٌّ بالأرض ـ الوطن الذي نَـمَـتْ فيه الذّاكِـرَة. فإذا هـم انقطعوا عـنه فإنّهم ينقطعون عـن ذاكِرتِهم أيضاً، ليبـدأوا بناءَ ذاكِـرَةٍ جـديـدة في موطنِهم الجـديـد. أمّـا الذّاكِـرَة الضائعة فإنها تُنسى بوصفِها تاريخاً مَـوعِـيّـاً، ولا يبقى منها في أحسـنِ الأحوال إلا صورةٌ غامضة نُسـمّيها أُسـطورة.

ـ إنّ السـيّـدَ إذ اعتنى بحفظ أجوبَـتِـه وتسجيلها بنحو رسائل، ثـم طرَحَها للاسـتنسـاخِ بحيثُ وصلتْ إلينا، قـد دَرَجَ عـلى تقليـدٍ مَعمولٍ بـه بين العُلماء من قبلِهِ ومن بعـدِه. إذن، فعملهُ من هـذه الوجهة، لا خُصوصيّةَ فيه، ولا دَلالةَ له تدعـونا إلى البحثِ عـنها. ولكنّنا لـدى التأمُّـل لا نـنـفي، وهو العارفُ ولا ريب بخصوصيّة وضْـعِ التشيّعِ في المنطقة الشـاميّة إجمالاً أنّـه أراد أن يُسجّلَ أيضاً بالتّضَمُّن، ونظراً لخُصوبَةِ الأسئلةِ وتنوُّعِها، النّقلَةَ النّوعـيّـةَ للتشـيُّع في المنطقة، من الموروثِ إلى المُشـارِكِ في الإشـكاليّات العالِقَة في بـيـئـتِـهِ الفكـريّة.

(٦)

تلك هي المَغازي الثلاثة المُستفادَة من الرسائل الأربعة إجمالاً. لكنّ دراسَـتَها دراسـةً وافيةً يقتضي بحثاً مُسـهَبـاً أوسـعَ بكثير من مقالَـة. وعـليه فـإنّـنـا فيمـا بقي من البحث سـنعمَدُ إلى فهرسَـةِ موضوعات كلِّ رسـالةٍ رسـالة. وذلك فيما نـرى وافٍ بغـرضِنا منها، ومُؤدّياً لحقِّ القارئ بمقـدار ما وعـدناه به في العنوان.

١ ـ جوابات المسائل التّـبّـانـيّـات:

وهي الوحيـدةُ التي اقتبسَ السيّدُ في مقـدّمتِها جزءاً من سـؤالِ السـائل. وهـو تلميـذٌ مجهولٌ من تلاميذِه. وهي من (فُصولٍ) عشـرة، كل (فصل) مُخَصَّصٌ لمُناقشةِ حُجةٍ من احتجاجات الذاهب إلى حُجّيّة خبر الواحِـد، بالإضافةِ إلى إثبات حُجّيّة

الإجماع. ومن المعلوم أنّ السيّد المُرتضى هو من القائلين بانحصار الحُجيّة في معرفة الأحكام الشرعيّة في الخبر المتواتر وفي الإجماع. وما نـدري هـل أنّ صفة (فصل) من الأصل، أم هي إضافةٌ من الناشِـر.

٢ ـ جوابات المسائل الطّبريّة :

السائل مجهول، وإنّما ذُكِـرَ بنحو المبني للمجهول. وحتى هـذه الصيغة اضطربت جـرّاءَ خطأٍ إملائيّ فـيما يبـدو : «سأل الشريف أحسن اللهُ توفيقَه» بدلاً عن : سُـئل الشريف. ..الخ. وهي عبارةٌ عن أحـد عشـر سـؤال وجواباتُها. عُنونِت كلٌّ منها في النشـرة بـ«مسـألة» : «المسألة الأُولى»، «المسألة الثانية»...الخ. وجميعُها تـدورُ عـلى قضايا كلاميّة. باسـتثناء المسـألتين التاسعة والعاشرة اللتين دارتا على مسـألتيَن فـقهيتيَن.

٣ ـ جوابات المسائل الطرابلسيّات الثانية :

وهي اثنتا عشـرة مسألة، تـدور عـلى إشكاليّاتٍ مُتنوّعة، منها الكلامي، ومنها الفـقهي وما سوى ذلك. وفي بعضِ الأسـئلة ما قـد يـدُلُّ عـلى أنّ السّـائل من غير الشيعة الإماميّة. والأمـرُ بحاجةٍ إلى مَـزيـدِ تـفَـحُّـصٍ وتدقيق. وعـلى كلِّ حال فإنّ مُسـتوى الأسـئلة يـدلُّ عـلى أنّ صاحبَها ليس بـذاك لجهةِ نضجه العلمي.

٤ ـ جوابات المسائل الطرابلسيّات الثالثة :

وهي ثلاثةٌ وعشرون مسـألة، تـدورُ كسابقـتِها عـلى إشـكاليّاتٍ مُتنوّعة. ولكنّها تفوقُ سـابقتَها من حيث المُسـتوى.



(٧)

أخيراً أجِدُ من الواجبِ عليّ أن أؤكّدَ على الفائدة المُتوخّاة من مُتابعَةِ البحثِ، خصوصاً أنّه بالإضافة إلى ما وقفنا عليه من رسائل ثمة رسالتيَن غير مَنشورتَين : جوابات المسائل الطرابلسيّة الأُولى وجوابات المسائل الصّيداويّة. ذلك أنّ هذه الرسائل بمجموعِها تنطوي على معلومات هامّة ومُتنوّعة، يُمكن أن تُسهم في إضاءَة جوانب هامة من تاريخِنا الثقافي.

* هوامش البحث *

(١) ديوانُه، ط. بيروت ١٣٧٨هـ/ ١٦١ .

(٢) رسائل الشريف المرتضى، ط.قم ١٤٠٥ هـ: ١ / ١٨ .

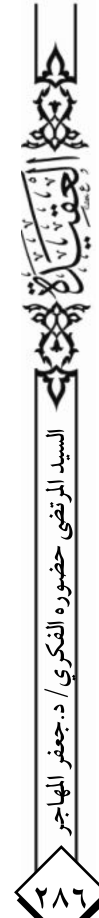
(٣) رسائل : ١ / ٥ـ٩٦.

(٤) رسائل : ١ / ١٣٥ـ١٦٦.

(٥) رسائل : ١ / ٣١٠ـ٣٥٦.

(٦) رسائل : ١ / ٣٥٩ـ٤٤٣.







مسألة العمل مع السلطان(*)

■ تأليف: السيد المرتضى رحمه الله

■ تحليل ودراسة: ولفرد مادلونج

■ ترجمة: هاشم مرتضى

- ١ -

لقد طُرحت مسألة شرعية قبول المنصب وإحرازه في زمن حكم السلطان الجائر عند الشيعة الإمامية منذ وقت مبكّر، يعتقد الشيعة أنّ الخلافة الموروثة ـ عدا فترة خلافة علي بن أبي طالب [عليه السلام] ـ كانت غصباً دائماً وغير شرعية، إذ إنّ حقّ الحكم على الأمة الإسلامية نيابة عن النبي [صلى الله عليه وآله] منحصر في علي [عليه السلام] والأئمة من بعده.

وقد منع الخلفاء الثلاثة المتقدّمين على عليّ [عليه السلام] حقّه وكذلك بنو أمية وبنو العباس. بالإضافة إلى أنّ الأئمة بعد الإمام الرابع زين العابدين [عليه السلام]، لم يكونوا بصدد إسقاط الخلافة الغاصبة والجلوس مكانها، إنّ الإمام الصادق عليه السلام ـ الإمام

(*) طبعت هذه الرسالة باللغة الفارسية في كتاب (مكتبها وفرقه هاى إسلامي در سده هاى ميانه) للمؤلّف من قبل الآستانة الرضوية، وقمنا بترجمتها من النص الفارسي.

السادس ـ لم يقبل أيّ اقتراح مقدّم فيما يخص إرجاع مقامهم باستعانة القوّة والغلبة، ومنع أصحابه من المشاركة في الأعمال الثورية دفاعاً عن الأئمة إلى حين ظهور القائم حيث سيأخذ حقّه بالسيف. وقد عمل على هذه السياسة المداراتية خلفاؤه أيضاً وتجلّت في اعتقاد الشيعة الإمامية القائلين بعدم عود الحكم إلى الأئمة قبل مجيء مهدي آخر الزمان.

وعليه فقد اضطرّ أصحاب الأئمة المعايشة مع الحكم الذي لا يكون شرعياً في زمانهم، وما نقلوه عن أئمتهم من أقوال وأجوبة كثيرة ـ تخصّ شرعية العمل مع السلطان الجائر والغاصب، جواز طاعة أوامرهم أو ضرورتها، إعطاء أو عدم إعطاء الخراج، التعامل معهم وأخذ هداياهم ـ تنبئ عن هذا الهاجس.

وقد أصبحت مسألة شرعية العمل في بلاط السلطان الجائر موضوع كثير من الأحاديث المنقولة عن الأئمة، والتي دوّنت فيما بعد على شكل مجاميع روائية فقهية تحت عناوين تتعلّق بالوسائل المشروعة وغير المشروعة للمعاش والمكاسب[1].

ويبدو أنّ هذه المسألة لم تكن تعليمية صرفة، وقد اشتهر انّ أئمة الشيعة في جميع فترة تشكّل المذهب الإمامي في القرن الثاني والثالث/الثامن والتاسع، كانوا ذا مناصب إدارية في البلاط الحكومي[2]. وتشير أقوال الأئمة المتعدّدة إلى موارد خاصّة.

يُعدّ نموذج علي بن يقطين من أهم الموارد في أوائل هذه الفترة. فانّه كان من المسؤولين المعتمدين تماماً عند الخلفاء أمثال المهدي والهادي والرشيد، بحيث عندما توفي عام ١٨٢/ ٧٩٨ قام محمد الأمين ولي العهد بشؤون تشييعه. كما انّ علي بن منصور كان من مدافعي الأئمة الجادين، وروى عن الإمام جعفر الصادق والإمام موسى الكاظم [عليهما السلام] روايات وكان مسؤول الأمور المالية عند الإمام موسى الكاظم [عليه السلام][3].

انّ موقف الأئمة في هذه الأقوال غير متحد، إذ إنّ كثيراً منها تقبّح العمل في

بلاط السلطان الجائر، والدليل الرئيسي لهذا التقبيح أنّ فيه معونة الظالم على ظلمه وتقوية موقعيته. فقد روي عن الإمام جعفر الصادق [عليه السلام]: «لو لا أنّ بني أمية وجدوا من يكتب لهم، ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا»[٤]. ثم إنّ خدمة السلطان الجائر؛ تلجئ هذا الخادم إلى أن يقوم بأعمال ظالمة؛ وهو أمرٌ يؤدي إلى هلاكه الحتمي. وقد استثنت بعض الروايات عن عموم النهي من أجبره الحاكم الجائر وهدده بالقتل لقبول منصب من المناصب، وتوجد رواية عن الإمام جعفر الصادق [عليه السلام] تسهّل الأمر أكثر كي تستثني أيضاً من لا يقدر على إمرار معاشه إلاّ بالخدمة في الأجهزة الحكومية، ويشير ذيل الحديث إلى وجوب دفع خمس ما يأخذه لأهل البيت[٥].

وتوجد بعض الروايات تشترط في جواز الخدمة في بلاط الحاكم الغاصب أن يستغلّ الشخص منصبه لخدمة إخوانه الشيعة ومنفعتهم. وهذه المنافع يمكن أن تتحقّق في ضمن صورٍ مختلفة، من قبيل: إطلاق سراح السجناء، أداء ديونهم الخراجية أو اعفاؤهم عنها، الاستعانة بهم بوصفهم معاونين وتقديم الهدايا إلى فقرائهم. ومن البديهي أنّ أفضلها هو مساعدة الإمام المعصوم وحمايته، فقد روي عن الإمام موسى الكاظم [عليه السلام] انّه قال: «إنّ لله عز وجل مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»[٦] وعلى ما ورد في الروايات الإمامية فانّ علي بن يقطين كان يهدي كل مرّة ما يقارب ثلاثمائة ألف درهم إلى الإمام موسى الكاظم [عليه السلام]. وعندما أراد [عليه السلام] أن يزوج ثلاثة أو أربعة من أولاده منهم علي بن موسى الرضا [عليه السلام] خليفته؛ أرسل إلى علي بن يقطين كتاباً طلب منه تكفّل شؤون الزواج، فأخذ علي بن يقطين من جواريه ما حباهنّ فباعه بعشرة آلاف دينار وزاده ثلاثة آلاف دينار للوليمة وأرسل المجموع إلى الإمام[٧].

كما انّ الإمام الكاظم [عليه السلام] كلّما أراد أن يشتري عقاراً كتب إلى علي بن يقطين

كي يهيّئه له[٨]. وهو أيضاً كان يرجع خراج أصحاب الأئمة إليهم خفية[٩]، وكان يؤمّن نفقات حج ٢٥٠ إلى ٣٠٠ حاج، وبهذه الطريقة كان يهيّئ أهم أسباب اللقاء بالإمام[١٠]، وعندما كتب إلى الإمام يطلب منه الإذن بترك عمله فلم يقبل منه الإمام موسى الكاظم [عليه السلام][١١]، ووعده بالجنة لخدماته وجدارة عمله[١٢].

إنّ غيبة الإمام المعصوم لم تؤدّ إلى تغيير جذري في نوع علقة الشيعة الإمامية بالحكومة. فالخلافة العباسية استمرت في حكومتها بادعائها غير الشرعي انّ خلافة النبي [صلى الله عليه وآله] تصل إليهم، فالشيعة ما كانوا يقدرون حينئذٍ ـ أي من خلال قبول مناصب حكومية من قبل الغاصبين ـ بالدفاع المباشر عن الأئمة ومساعدتهم، ولكن مع هذا كان بإمكانهم نفع أهل نحلتهم وتأمين منافع الجالية الشيعية، وبما أنّ أخذ الإذن المباشر من الإمام ما كان مستطاعاً، ظهرت من دون شك ضرورة وضع أحكام كلية عملية بالاعتماد على أقوال الأئمة الأوائل كسائر المسائل الفقهية؛ بشكل أكثر. وممّا يدلّ على حيوية مسألة شرعية العمل مع الحاكم تأليف رسالتين على الأقل فيما يخصّ هذا الموضوع في القرن ٤/ ١٠. فقد ألّف أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن المغيرة البوشنجي العراقي كتاباً باسم «كتاب عمل السلطان»[١٣] وكذلك ألّف أبو الحسن محمد بن أحمد بن داود (ت ٣٧٨/ ٩ـ٩٨٨) شيخ قم وقاضيها كتاباً باسم «رسالة في عمل السلطان»[١٤] وكلاهما مفقودان ولا يعلم مدى توفيق مؤلّفيهما في إراءة مطالب منسجمة ومنظّمة.

ـ ٢ ـ

يبتني تصحيح رسالة (مسألة في العمل مع السلطان) على مخطوطة مكتبة المجلس في طهران برقم ٥١٨٧ تحتوي على مجموعة من مؤلّفات السيد المرتضى[١٥]. وعلى ما قال آغا بزرك توجد نسخة اُخرى لهذه الرسالة عند السيد أبي القاسم

الأصبهاني في النجف[١٦]، وقد أرسل الناسخ العالم آقا بزرك نسخة بخطه عن نسخة الاصبهاني فيما يبدو إلى عبد الرزاق محيي الدين مؤلّف سيرة السيد المرتضى، وقد أدرجها عبد الرزاق في فهرس كتبه[١٧]. ولم نعثر على نسخة أُخرى إلى الآن.

يظهر أنّ هذه الرسالة جاءت في إجازة السيد المرتضى في شعبان ٤١٧[١٨] لتلميذه أبي الحسن محمد بن محمد البصروي تحت عنوان «مسألة في الولاية عن الجائر»، ويحتمل أنّ النجاشي تلميذ المرتضى أوردها في رجاله تحت عنوان «مسألة في عمل السلطان»[١٩]، ولا توجد أي إشارة في كتب العلماء المتأخّرين إلى هذه الرسالة، ويبدو عدم اطلاعهم عليها، ولكن القرائن الموجودة في الكتاب نفسه، والاسم الذي ذُكر سابقاً، يؤيدان أصالتها.

إنّ الشريف المرتضى (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) من أعقاب الإمام موسى الكاظم، قد أصبح بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد (ت ٤١٣/ ١٠٢٢) عالم الشيعة الإمامية ومقتداهم من دون منازع، كما حاز عنوان نقيب نقباء الطالبيين والإشراف على المظالم في بغداد، وكانت له علاقات حسنة مع الطائع والقادر والقائم: خلفاء بني العباس وقد مدحهم في أشعاره، وعليه يلزم أن تكون مسألة شرعية قبول المنصب في بلاط الحاكم الجائر مقرونة بشخص الشريف المرتضى، ومن المحتمل بأنّه أدرك ضرورة توضيح وتقرير عمله للمجتمع الشيعي آنذاك، وعلى أية حال فانّ الداعي الرئيسي لتأليف هذه الرسالة ما دار في بغداد شهر جمادى الثاني عام ٤١٥ في مجلس أبي القاسم المغربي[٢٠] ـ وزير مشرّف الدولة الديلمي ـ حول هذه المسألة، ويظهر انّ هذا الوزير الشيعي العالم[٢١] كان له ولع أيضاً بهذه المسألة.

كانت علاقة الشريف المرتضى وثيقة معه، واشتهر أيضاً أنّ السيد المرتضى أهداه رسالة في الدفاع عن عقائد الإمامية بشأن الغيبة[٢٢]. كما انّه أهداه «مسألة في العمل مع السلطان» بعد فترة قليلة من إثارة هذا البحث وقبل عزل الوزير في أواخر نفس تلك السنة[٢٣].

- ٣ -

إنّ مباحث السيد المرتضى تبتني في الأغلب على الاستدلالات العقلية المنتظمة دون الروايات المنقولة عن الأئمة [عليهم السلام]، هذا الأمر يتوافق مع منهجه العام النقدي للحديث ومنها روايات الإمامية، والذي أدّى في النهاية إلى رد حجية الخبر تماماً[٢٤].

إنّ ذكر شبهات الخصم الافتراضي وردّها يبيّن منهجه الكلامي تماماً، ويلوح من مباحثه حول قبح الشر الذاتي والعقلي اتجاهاته الاعتزالية[٢٥]، ومع هذا فمن الواضح انّه كان مطلعاً على عقائد الشيعة الإمامية التراثية بخصوص شرعية العمل للسلطان الجائر المبتنية على أقوال الأئمة [عليهم السلام]، وعليه فبحثه حول هذا الموضوع كان متأثراً بهذه العقائد تماماً.

ولم توجد معلومات عن رسائل مستقلّة حول هذا الموضوع بعد السيد المرتضى، ولكن بُحثت هذه المسألة في التراث الفقهي الإمامي، فانّ شرح الشيخ الطوسي ـ تلميذ الشيخ المفيد والسيد المرتضى ـ في كتابه (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى)[٢٦] يشتمل على آراء أثّرت بشكل اكبر فيما يبدو على فقهاء الإمامية المتأخّرين. وتمتاز مباحث الشيخ الطوسي بالإيجاز وتم تنظيمها على شكل قواعد فقهية، ويبحث عن أهمّ المطالب المذكورة في رسالة السيد المرتضى ويوافق آراءه عموماً، وعلى أية حال فانّه يطرح نقاطاً دقيقة وهامة.

إنّ السيد المرتضى لم يتطرّق إلى رأيه (الخاص) حول السلطان العادل، ولكن الشيخ الطوسي يصف السلطان بقوله: «الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، الواضع الأشياء مواضعها»[٢٧]. ومن البديهي انّه لم يقصد بهذا التعريف الأئمة حصراً، بل يقصد كل سلطان يعمل طبقاً لأحكام الأئمة (أي شريعتهم بحسب اصطلاحهم) ويرى أحقّية ولايتهم. هذا الرأي من الشيخ الطوسي يتوافق مع احتجاجات السيد المرتضى الرئيسية في شرعية عمل كل صاحب منصب يأمر بالمعروف وينهى عن

المنكر، لأنّ هكذا شخص يعمل من قبل الإمام في الواقع، وإن تولّى الأمور بشكل رسمي من قبل أشخاص آخرين.

ومع تعميم هذا الأصل سيكون كل حاكم أذعن لو لاية الأئمة [عليهم السلام] ـ أي: كلّ حاكم إمامي يطبّق شريعة الإمامية ويتبعها ويكون مستعداً عند اللزوم لتسليم الحكم إلى الإمام ـ عاملاً من قبل الإمام. وعليه لابد من عدّه من السلاطين العدول. ولا يوجد أيّ تردّد في انتساب هذا الرأي إلى السيد المرتضى إطلاقاً، وهذا البحث جدير بالاهتمام والعناية الخاصة، لأنّ المحققين الغربيين ذهبوا غالباً إلى انّ الإمامية تقطع بعدم شرعية أيّ حكومة تظهر في فترة الغيبة، ولكن ليس الأمر كذلك. صحيح أنّ شرعية الحكومة الحقيقية منحصرة في الإمام، ولكن ليعلم أنّ كل حكم وأيّ حاكم عمل في زمن غيبة الإمام باسمه أو طبقاً لشريعة الإمامية، ستكون شرعيته تبعية ويتمكن من نيل طاعة المؤمنين الخالصة بل وفاؤهم الكامل.

ويرى الشيخ الطوسي ـ كالسيد المرتضى ـ انّ قبول المنصب من قبل السلطان الجائر مشروع مرغّب فيه وقد يصل إلى حدّ الوجوب. وعلى أية حال فانّه بخصوص مسألة قبول المنصب من قبل الحاكم الغاصب يحتاط أكثر من السيد المرتضى. فمن يعلم أو يحتمل بتمكّنه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سيكون قبول المنصب له عند الشيخ الطوسي مستحباً فقط لا واجباً كما يذهب إليه السيد المرتضى.

يذهب الشيخ الطوسي في من يهدّد بضرر أو ضيق ـ لم يصل إلى حدّ إزهاق نفسه وسلب أمواله ـ فيما لو لم يقبل المنصب الذي يحتمل انّه لو قبله صدرت منه بعض الأعمال السيّئة؛ إلى أنّ الأولى له تحمّل الضرر والضيق وعدم قبول المنصب. وعليه فانّه يجعل قبول المنصب في هكذا ظروف في عداد المكروهات لا المحرمات(٢٨)، والحال أنّ السيد المرتضى يرى الجواز بشكل متساو. أمّا بالنسبة إلى من يُجبر ويُهدّد بالموت أو سلب الأموال لقبول المنصب فيؤكّد الشيخ الطوسي بلزوم العمل لهكذا شخص؛ طبقاً

للشرع ومساعدة إخوانه المؤمنين على الأقل أمام جور الحاكم الظالم مهما أمكن، أمّا السيد المرتضى فقد أشار إشارة مختصرة إلى هذه المسألة.

وقد أعاد المحقق الحلي رأي الشيخ الطوسي بهذا الخصوص في كتابه المعروف شرائع الإسلام(٢٩)، وباختصار أيضاً في المختصر النافع(٣٠). وعليه فالمحقّق الحلي يدافع عن رأي الشيخ الطوسي باستحباب قبول المنصب من الحاكم الجائر بشرط اجتنابه عن الأعمال التي لا توافق الشرع، وأداء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا الرأي أصبح الرأي الرائج عند فقهاء الإمامية، أما الرأي الذي يذهب إلى الوجوب فهو رأي واحد من العلماء على ما ذهب إليه الشيخ محمد حسن النجفي (ت ١٢٦٦/ ١٨٥٠) صاحب الشرح الكبير على شرائع الإسلام للمحقق الحلي، ولكن يظهر أنّ مصادر النجفي بهذا الخصوص غير صحيحة(٣١).

إنّ رأي الوجوب ظهر في الفترة المتأخّرة فقط ولاقى أنصاراً [وذلك] طبقاً لما بحثه السيد المرتضى، أي: وجوب شيءٍ يكون صاحب المنصب قادراً على أدائه بعد قبول المنصب. هذا حصيلة ما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري، مؤسس المكتب الأصولي الجديد في أصول الفقه الإمامي(٣٢) في كتابه (المكاسب)، ودافع عنه محمد صادق الحسيني الروحاني(٣٣).

متن رسالة «في العمل مع السلطان» للسيد المرتضى

الحمد لله وسلامه على عباده الذين اصطفى محمد والطيبين من عترته.

جرى في مجلس الوزير السيد الأجل(٣٤) أبي القاسم الحسين بن علي المغربي أدام الله سلطانه في جمادى(٣٥) الآخرة سنة خمس عشرة وأربعمائة كلام في الولاية من قبل الظلمة وكيفية القول في حسنها وقبحها، فاقتضى ذلك إملاء مسألة وجيزة يطلع بها على ما يحتاج إليه في هذا الباب، والله الموفق للصواب والرشاد.

على ما يحتاج إليه في هذا الباب، والله الموفق للصواب والرشاد.

اعلم أن السلطان على ضربين: محق عادل ومبطل ظالم متغلّب، فالولاية من قبل السلطان الحق العادل لا مسألة عنها لأنها جائزة بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها، وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلّب، وهي على ضروب: واجب ورُبَّما يجاوز الوجوب إلى الالجاء، ومباح، وقبيح، ومحظور.

فأما الواجب فهو أن يعلم المتولي أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة أنه يتمكن بالولاية(٣٦) من إقامة حق ودفع باطل أو أمر بمعروف ونهي عن منكر، ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية لوجوب ماهي سبب إليه وذريعة إلى الظفر به، فأما ما يخرج إلى الالجاء فهو أن يحمل على الولاية بالسيف ويغلب في ظنه انه متى لم يجب إليها سفك دمه فيكون بذلك مُلجئاً إليها، فأما المباح منها فهو أن يخاف على مال له أو من مكروه يقع به يتحمل(٣٧) مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك ويسقط عنه قبح الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب لأنه إن آثر تحمل(٣٨) الضرر في ماله والصبر على المكروه النازل به ولم يتول فان ذلك أيضاً له.

فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة فضلاً من واجبة وفيه وجه القبح ثابت وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت وجوه حسنٍ، ألا ترى الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية بألطاف(٣٩) يقع عندها الإيمان وكثير(٤٠) من الطاعات؟

قلنا: غير مسلَّم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبله، وكيف يكون ذلك وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة، وكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق ودفع باطل تخرج من وجه القبح، ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب(٤١) مما لا يخرجه من كونه قبيحاً، لأنا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب وأنه مجرد كونه كذباً، لأنّ هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها وليس كذلك

الولاية من قبل الظالم لأن وجه قبح ذلك في الموضع(٤٢) الذي يقبح فيه شرعي فيجب أن نثبته(٤٣) قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك، وإذا كان الشرع قد أباح التولّي(٤٤) من قبل الظالم من الإكراه وفي الموضع الذي فرضنا أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق الواجبات علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية(٤٥) من جهة ظالم، وقد علمنا أن إظهار كلمة لما كانت تحسن(٤٦) مع الإكراه فليس وجه قبحها(٤٧) مجرد النطق بها وإظهارها بل بشرط الإيثار، وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولى من قبل العزيز وهو ظالم ورغب إليه في هذه الولاية حتى زكّى نفسه فقال: ﴿**اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ**﴾ (سورة يوسف: ٥٥)، ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت تجب عليه إقامتها.

وبعد، فليس التولّي(٤٨) من جهة الفاسق أكثر من إظهار طلب الشيء من جهة لا يستحق منها وبسبب لا يوجبه، وقد فعل ماله هذا المعنى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لأنه دخل في الشورى تعرضاً للوصول إلى الإمامة وقد علم أن تلك الجهة لا يستحق من مثلها التصرف(٤٩) في الإمامة(٥٠) ثم قبل اختيار المختارين له عند إفضاء الأمر إليه، وأظهر أنه صار إماماً باختيارهم وعقدهم، وهذا له بمعنى التولّي من قبل الظالم بعينه للاشتراك في إظهار التوصل إلى الأمر بما لا يستحق به ولا هو موجب لمثله، لكنّا نقول: إن التصرف في الإمامة(٥١) كان إليه عليه السلام بحكم النص عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن(٥٢) الله، فإذا دفع عن مقامه وظن أنه ربما توصل إلى الإمامة بأسباب وضعها واضعون لا تكون الإمامة مستحقة بمثلها وجب أن يدخل فيها ويتوصل إليه حتى إذا وصل إلى الإمامة(٥٣) كان تصرفه فيها بحكم [النص الأول لا بحكم(٥٤)] هذه الأسباب العارضة، ويجري ذلك مجرى من غُصب على وديعة وحيل بينه وبينها وأظهر غاصبها أنه يهبها لصاحبها، فإنه يجوز لصاحب الوديعة [أن يقبضها(٥٥)] ويظهر أنه قبضها على جهة الهبة ويكون تصرفه حينئذ فيها بحكم الملك الأول(٥٦) لا

عن جهة الهبة، وعلى هذا الوجه يحمل تولي أمير المؤمنين عليه السلام جلد(٥٧) الوليد بن عقبة(٥٨).

ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل(٥٩) الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولّي من قبل الظلمة إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره فهو على الظاهر من قبل الظالم وفي الباطن من قبل أئمة الحق عليهم السلام؛ لأنهم إذا أذنوا له(٦٠) في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم فهو على الحقيقة والٍ من قبلهم ومتصرف بأمرهم، ولهذا جاءت(٦١) الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله أن يقيم الحدود ويقطع السراق ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور(٦٢).

فإن قيل: أليس هو بهذه الولاية مقوياً(٦٣) للظالم ومظهراً فرض طاعته، وهذا وجه قبح لا محالة كان عبثاً عنه لولاء الولاية؟

قلنا: الظالم إذا كان متغلّباً على الدين فلابدّ لمن هو في بلاده وعلى الظاهر من جملة رعيته من إظهار تعظيمه وتبجيله والانقياد له على وجه فرض الطاعة، فهذا المتولّي من قبله لو لم يكن متولّياً لشيء لكان لا بدّ له من التفلّت(٦٤) منه مع إظهار جميع ما ذكرناه من فنون التعظيم للتقية والخوف(٦٥)، فليس يُدخله الولاية في شيء من ذلك لم يكن يلزمه لو لم يكن والياً، وبالولاية يتمكن من أمر بمعروف ونهي عن منكر فيجب أن يتوصل بها إلى ذلك.

فإن قيل: أرأيتم إنْ غلب على ظنه أنه كما يتمكن من أمر ببعض المعروف ونهي عن بعض المنكر، فإنه يُلزم على هذه الولاية أفعالاً منكرة قبيحة لولا هذه الولاية لم تلزمه (و) لا(٦٦) يتمكن من الكف عنها؟

قلنا: إذا كان لا يجد عن هذه الأفعال القبيحة محيصاً، ولا بد أن يكون الولاية سبباً لذلك ولو لم يتول لم يلزمه أن يفعل هذه الأفعال القبيحة فإن الولاية حينئذٍ تكون

قبيحة، لا يجوز أن يدخل فيها مختاراً.

فإن قيل: أرأيتم إن أُكره على قتل النفوس المحرمة كما أُكره على الولاية أيجوز له قتل النفوس المحرمة؟(٦٧) ؟

قلنا: لا يجوز ذلك ؛ لأن الإكراه لا حكم له في الدماء، ولا يجوز أن يدفع عن نفسه المكروه بإيصال ألم (٦٨) إلى (٦٩) غيره على وجه لا يحسن ولا يحل، وقد تظاهرت الروايات عن أئمتنا عليهم السلام أنه لا تقية في الدماء وإن كانت مبيحة (٧٠) لما عداها عند الخوف على النفس (٧١).

فإن قيل: فما عندكم في هذا المتولّي للظلمة ونيته معقودة على أنه دخل في هذه الولاية لإقامة الحقوق، إن منعه من هذه الولاية أو مما يتصرف فيه منها مانع من الناس ورام الحيلولة بينه وبين أغراضه كيف قولكم في دفعه عن ذلك وقتاله وقتله؟

قلنا: هذه الولاية إذا كانت حسنة أو واجبة عند ثبوت شرط وجوبها، وبيّنّا أنّها في المعنى من قبل إمام الحق وصاحب الأمر وإن كانت على الظاهر الذي لا معتبر به كأنّها من قبل غيره، فحكم من منع منها وعارض فيها حكم من منع من ولاية من ينصبه الإمام العادل في دفعه بالقتل والقتال وغير ذلك من أسباب الدفع.

فإن قيل: كيف السبيل إلى العلم بأن هذا المتولّي في الظاهر من قبل السلطان الجائر محق (٧٢) لا تحلّ معارضته ومخالفته، وهو على الظاهر متولّ من قبل الظالم الباغي (٧٣) الذي يجب جهاده ولا يحسن إقرار أحكامه، فإن قُلتُم: الطريق إلى ذلك أن نجد من يعتقد المذهب الحق يلي من قبل الظلمة والمتغلبين مختاراً فنعلم أنه ما اعتمد ذلك إلا لوجه صحيح اقتضاه، قيل لكم: وهذا كيف يكون طريقاً صحيحاً وقد يجوز لمعتقد الحق أن يعصي بأن يلي ولاية من قبل ظالم لبعض أغراض الدنيا ومنافعها، فلا يكون دفعه ومنعه قبيحين؟

قلنا: المعوّل (٧٤) في هذا الموضوع على غلبة الظنون وقوة الأمارات، فإن كان هذا المتولّي خليعاً فاسقاً قد جرت عادته بتورّط القبائح وركوب المحارم ورأيناه يتولّى

للظلمة،[٧٥] فلابد من غلبة الظن بأنه لم يتولّ ذلك مع عادته الجارية بالجرم[٧٦] والفجور إلا لأغراض[٧٧] الدنيا، فيجب منعه ومنازعته والكف عن تمكينه، وإن كانت عادته جارية بالتديّن والتصوّن والكفّ عن المحارم ورأيناه قد تولّى مختاراً غير مكره[٧٨] لظالم، فالظن يقوى أنه لم يفعل ذلك مع الإيثار إلاّ لداع من دواعي الدين التي تقدّم ذكرها، فحينئذٍ لا يحلّ منعه ويجب تمكينه، فإن اشتبه في بعض الأحوال الأمر وتقابلت الأمارات وتعادلت الظنون وجب الكف عن منعه ومنازعته على كل حال، لأنّا لا نأمن في هذه المنازعة أن تقع على وجه قبيح وكل ما لا يؤمن فيه وجه القبح يجب الكف عنه، هذه الحال في فنون التصرف وضروب الأفعال أكثر من أن تحصى، فإنّه لو عهدنا من بعض الناس الخلاعة والفسق وشرب الخمر والتردد إلى مواطن القبيح، ورأيناه في بعض الأوقات يدخل إلى بيت خمار ونحن لا ندري يدخل للقبيح أم الإنكار على من يشرب الخمر، فإنّا لقوة ظنوننا بالقبيح منه على عادته المستمرة يجب أن نمنعه من الدخول ونحول بينه وبينه إذا تمكّنا من ذلك، وإن جاز على أضعف الوجوه وأبعدها من الظن أن يكون دخل للإنكار لشرب[٧٩] الخمر، ولو رأينا من جرت عادته بالصيانة والديانة وإنكار المنكر يدخل بيت خمار، فإنه لا يحسن منعه من الدخول لأن الظن يسبق ويغلب أنه لم يدخل إلا لوجه يقتضيه الدين إمّا لإنكار أو غيره، فإن رأينا داخلاً لا تعرف له عادة حسنى ولا سوأى توقفنا أيضاً عن منعه لأنه يجوز أن يكون الدخول لوجه جميل ولا أمارة قبيح ظاهرة.

فإن قيل: فكيف القول فيمن يتولّى للظالم وغرضه أن يتم له بهذه الولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمع بين هذا الغرض وبين الوصول إلى بعض منافع إمّا على وجه القبح أو على وجه الإباحة؟

قلنا: المعتبر في خلوص الفعل لبعض الأغراض أن يكون لولا ذلك الغرض لما[٨٠] فعله وأقدم عليه وإن جاز أن يكون فيه أغراض أُخر ليس هذا حكمها، فإن كان هذا المتولّي لو[٨١] انفردت الولاية بالأغراض الدينية وزالت عنها الأغراض

الدنيوية لكان يتولاها ويدخل فيها، ولو انفردت عن أغراض الدين بأغراض الدنيا لم يُقدم عليها، فهذا دليل على أن أغراضه فيه هو ما يرجع إلى الدين وإن جاز أن يجتمع إليه غيره مما لا يكون هو المقصود، وإن كان الأمر بالعكس من هذا فالغرض الخالص المقصود هو الراجع إلى الدنيا فحينئذٍ تقبح الولاية.

فإن قيل: ما الوجه فيما يروي عن الصادق عليه السلام من قوله: (كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الإخوان)[٨٢] أوليس هذا يوجب أن العمل من قبله معصية وذنب حتى يحتاج إلى الكفارة عنها، وقد قُلتُم إنها تكون في بعض الأحوال حسنة وواجبة، قلنا يجوز أن يكون عليه السلام أرادَ بذلك أن قضاء حاجات الإخوان يخرج الولاية من القبح إلى الحسن ويقتضي تعرّيها من جهة اللوم، كما انّ الكفارة تُسقط اللوم عن مرتكب ما يقتضيها، فأراد أن يقول إن[٨٣] قضاء حاجات الإخوان يدخلها في الحسن فقال يكون كفارة لها تشبيهاً، ويمكن أيضاً أن يريد بذلك من تولّى للسلطان الظالم وهو لا يقصد بهذه الولاية التمكن[٨٤] من إقامة الحق ودفع الباطل، ثم قضى بعد ذلك حاجات الإخوان على وجه يستحق[٨٥] الثواب والشكر، فهذه الولاية وقعت في الأصل قبيحة ويجوز أن يسقط عقابها ويتمحص[٨٦] عن فاعلها بأن يفعل طاعة قصدها وتكون تلك الطاعة هي قضاء حاجات الإخوان المؤمنين، وهذا أوضح.

والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين..

* هوامش البحث *

(١) انظر للمجاميع الفقهية الروائية عند الإمامية: الكليني، الكافي، تصحيح على اكبر الغفاري، طهران ١٣٨١/ ١٩٦١ ج ٥ ص ١٢، ١٠ . ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، طهران ١٣٦٧ ص ٣٥٨. الطوسي، تهذيب الأحكام، تصحيح حسن الخرسان، النجف ١٩٦٠/ ١٣٨٠ ج ٦ ص ٦ـ٣٣٠. حيث تضمنت أبواباً عن هذه المصادر وغيرها، انظر وسائل الشيعة، تصحيح عبد الرحمن الشيرازي بيروت ١٩٧١/ ١٣٩١ ج ٦ ص ٢، ٥٤ فما بعد، ٥٥ـ ١٣٥ .

(٢) هذا صرف ادعاء من المؤلّف إذ لم يتسلّم أحد من الأئمة ـ عدا الإمام الرضا عليه السلام ولمصالح ـ مناصب إدارية من قبل الخلفاء (المترجم).

(٣) انظر بخصوص مناصب علي بن يقطين الإدارية في بلاط الهادي والمهدي:

(D. sourdel Le Vizirat Abbaside Damamscus ١٩٥٩. R١١٢-١٤, ١٢٠ f

يذهب سوردل خطأً بالاعتماد على ما أبهمه الطبري إلى أنّ الهادي أعدم علي بن يقطين بسبب الزندقة. ولكن لابد أن يعلم بأنّ المعدوم هو يزدان بن باذان كاتب علي بن يقطين وكاتب أبيه يقطين بن موسى. انظر G. vajda «الزنادقة في العالم الإسلامي منذ الفترة العباسية» في مجلة الدراسات الشرقية Rso ١٨٦ ,١٩٣٨ Xvll.

توفي علي بن يقطين عام ١٨٢/ ٧٩٨ عن عمر ٥٧ سنة، أي حينما كان الإمام موسى الكاظم في سجن هارون الرشيد ببغداد (ابن النديم، الفهرست، تصحيح G.Flugel Leipzig ١٨١٧، ٢٢٤، الطوسي، فهرست كتب الشيعة تصحيح A.Sprenger colcutte ٥ـ ١٨٥٣، ٢٣٤. النجاشي، الرجال، طهران: ٢٠٩، الكشي، وقد أخطأ في عدّ سنة وفاته ١٨٠ (الكشي، اختيار معرفة الرجال، تصحيح حسن مصطفوي، طهران ١٣٤٨/ ١٩٧٠ ص ٤٣٠).

كان والد علي بن يقطين ـ يقطين بن موسى ـ من موالي بني أسد من الدعاة المرموقين إلى ثورة العباسيين، دخل في سلك خدمة الخلفاء من السفاح إلى الرشيد (ابن النديم: ٢٢٤، الطوسي، الفهرست: ٢٣٤). وذكر أبو الفرج الإصبهاني انّ يقطين بن موسى كان نسّاجاً في خراسان (الاغاني، بولاق ١٢٨٥ ج١٣ ص ٩٤٠). وقد أرسله المنصور معتمداً له ليكون ناظراً على الغنائم التي غنمها أبو مسلم من عبد الله بن عليّ عم الخليفة (الطبري: ج ٣ ص ١٠٣) وفي عام ١٦١/ ٧٧٨ أوكله المهدي مسؤولية إصلاح طرق الزيارة التي أمر بانشائها من بغداد إلى مكة (الطبري ج٣ ص ٤٨٦) وقد قدّم يقطين رأس الحسين بن علي الفخي العلوي إلى الهادي بعد قمع ثورته (الطبري ج ٣ ص ٥٦٧) وفي عام ١٧٨/ ٧٩٤ أرسله يحيى بن خالد البرمكي ـ وزير هارون الرشيد ـ إلى افريقيا بعد ولادة ابنه عام ١٨٥/ ٨٠١. أما علي بن يقطين رغم خدماته الكثيرة للعباسيين كان من الشيعة على ما قاله ابن النديم والطوسي، وكان يرسل أموالاً كثيرة إلى الإمام الصادق عليه السلام، ولكن بناء على ما رواه الكليني (ص ٤٣٥ رقم ٣) فانّ الإمام جعفر الصادق قد سبّه وما ولد. وهذه الرواية لا تعد معارضة مع ادعاء ابن النديم بكونه من أصحاب الصادق عليه السلام، بل قد تشير إلى إبهام يعود إلى الدور الذي يريد أن يلعبه شخص بمناسبة مّا؛ مع الحفاظ على وفائه لكلا الطرفين.

(٤) الكافي ٥: ١٠٦.

(٥) الطوسي، التهذيب ٦: ٣٣٠، الحر العاملي، الوسائل ٦: ١٤٦ القسم الثاني.



(٦) الكافي٥: ١١٢، الحر العاملي، الوسائل٦: ١٣٩، الكشي، وله عبارة أوضح وهي قوله: «يا علي إنّ لله تعالى أولياء مع أولياء الظلمة ليدفع بهم عن أوليائه وأنت منهم يا علي».

(٧) الكشي: ٤٣٤.

(٨) م. ن: ٢٦٩.

(٩) الكافي٥: ١١٠، الكشي: ٤٣٥.

(١٠) الكليني: ٤٣٤.

(١١) الحر العاملي، الوسائل٦: ووصفه وزيراً لهارون الرشيد.

(١٢) الكشي: ٤٠٢ـ ٤٠٣.

(١٣) النجاشي: ٥٤، وقد استجاز رواية هذا الكتاب عام ٤٠٠/ ١٠ـ ١٠٠٩ من عالم يرويه عن مؤلّفه.

(١٤) النجاشي: ٢٩٨ فما بعد.

(١٥) هذه النسخة تمت في ١٩ـ ١٨١٨/ ١٢٣٤ وأوضح مطالبها أحمد منزوي. فهرس مكتبة المجلس الشورى الوطني١٦، طهران ١٩٧٠/ ٣٤٨ ص ١٢ـ ٥ وتوجد رسالة مسألة في العمل مع السلطان في ص ١٨٧b- ١٨٩a.

(١٦) الذريعة ٢٠: ٣٩٨.

(١٧) عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، بغداد ١٩٥٧، ١٤٢.

(١٨) محيي الدين، أدب المرتضى: ١٣١، ١٤٢، لا يعلم انّ عنوان هذه الرسالة في مخطوطة الاصبهاني هو «مسألة في الولاية عن الجائر» أو «من قبل السلطان الجائر والظالم» كما يذكره آغا بزرك، ولا يعلم أنّ هذا الاسم هل أخذ من إجازة البصروي أم لا.

(١٩) النجاشي: ٢٠٧ «مسألة في قتل السلطان» ونحتمل احتمالاً متاخماً لليقين استبدال القتل بالعمل إذ إنّ كتاب النجاشي المصحح مليء بالأخطاء، ولم تكن مسألة قتل السلطان في ضمن نطاق عمل فقهاء الإمامية، ويذكر آغا بزرك انّ النجاشي قد ذكر هذه الرسالة أيضاً (الذريعة ٢٠: ٣٩٨: كما في النجاشي) ولا يعلم هل كانت عنده نسخة أخرى من كتاب النجاشي، أو أنّه قبل هذين العنوانين للإشارة لها، أي: «من قبل السلطان الجائر والظالم» أو «مسألة في قتل السلطان».

(٢٠) آغا بزرك، الذريعة ٢٠: ٣٩٨، محيي الدين، أدب المرتضى: ١٤٩، وورد فيها جمادى الأول عام ٤١٥ ويظهر انّ نسخة الاصبهاني تذكر نفس التاريخ أيضاً، إلاّ أن يكون آغا بزرك أخطأ في كتابته.



(٢١) راجع بالنسبة إلى ابي القاسم المغربي مقدمة سامي الدهان لكتاب السياسة، دمشق ١٩٤٨ ص ٨٥ ـ ١١٨، ويضاف كتاب النجاشي ص: ٥٥ أيضاً، وعلى ما قال النجاشي كانت أُمّه فاطمة بنت أحد علماء الإمامية الكبار أي: محمد بن إبراهيم النعماني، يقول بوسه (H.Busse) (Chalif und Grosskonig Beirut ١٩٦٩, ٢٣٥,٢٩٠) انّه كان يميل إلى الاسماعيلية ولذا نفاه الخليفة القادر، ولكن مع هذا يبدو عدم وجود دليل متقن لهذا المدعي، فانّ المغربي بعدما قُتل أبوه وعمّه وأخواه على يد الحاكم الخليفة الفاطمي هرب من مصر ودعا في دمشق إلى الثورة ضد الحاكم.

(٢٢) ابن شهر اشوب، معالم العلماء، تصحيح عباس اقبال طهران ١٣٥٣/ ١٩٣٤ ص ٦٢، المقنع في الغيبة صَنعة الوزير صنّفه للوزير ابن المغربي. محيي الدين، ادب المرتضى: ١٤٢ فما بعد.

(٢٣) استعمال «ادام الله سلطانه» بعد اسم المغربي يدلّ على كونه عند تأليف هذه الرسالة ما زال في منصبه وعلى ما قال ابن الأثير (الكامل، تصحيح تورن برك) انّ فترة وزارة المغربي في بغداد دامت عشرة أشهر وخمسة أيام. وبما انّ الوزير السابق مؤيد الملك الرُخّجي عُزل في رمضان ٤١٤، يحتمل أن يكون عزل وهروب المغربي من بغداد كان في رجب أو شعبان ٤١٥.

(٢٤) انظر: بروشويك، آر، فقه الإمامية القديم في: Leshiisme lmamrieed. T Fohd paris, ١٩٧٠,٢١٠ وكلام المعتزلة والإمامية، ولفرد مادلونج ص ١٢٠ فما بعد.

(٢٥) انظر على سبيل المثال، عبد الجبار، المغني ١٧: ١٥٦، تصحيح مصطفى السقا ١٣٨٥/ ١٩٦٥.

(٢٦) الطوسي، النهاية: ٣٥٦ فما بعد.

(٢٧) الطوسي، النهاية: ٣٥٦ راجع بخصوص المعنى الأخير: النهاية ص ٣٠٣ حيث ينتهي إلى قوله: «من الصدقات والأخماس وغير ذلك»، أي: من يعطي الخمس والصدقة إلى المستحقين الحقيقيين طبقاً لرأي الإمامية.

(٢٨) يرى المحقق الحلي بالنسبة إلى هذا الموضوع في كتابه شرائع الإسلام (ج١ ص ١٦٤) المبتني على آراء الشيخ الطوسي، انّ قبول المنصب تحت هذه الظروف جائز على كراهية.

(٢٩) ١: ١٦٤.

(٣٠) ص ١٦٤.

(٣١) راجع في نقل كلام النجفي من الجواهر إلى كتاب فقه الصادق، محمد صادق الحسيني الروحاني، ط الثانية قم ١٣٨٩/١٩٦٩ ج ١١ ص ٣٧٥. فقد ورد فيه أنّ المحقق الحلي يرى وجوب ذلك في كتاب السرائر، والظاهر انّه يقصد كتاب السرائر الحاوي في تحرير الفتاوي لابن ادريس الحلي، ولكن ابن ادريس يدافع عن رأي الطوسي تماماً (السرائر: ٢٠٣).



(٣٢) انظر فيما يخص الشيخ مرتضى الأنصاري: حامد الكار:
RILIGION AND STATE IN IRAN ١٧٨٥-١٩٠٦, BERKELEY AND LOS ANGELES ١٩٦٩, ١٦٢ FF,H.LOSCHNER DIE DOGMATISCHEN GRANDLAGEN DES SIITISCHEN RECHTS KOLN ١٩٧١, ٣٤.

(٣٣) فقه الصادق١١: ٣٧٧.

(٣٤) الأجل: الارجل.

(٣٥) جمادى: جميدى.

(٣٦) بالولاية: الولاية.

(٣٧) يتحمل: يحمل.

(٣٨) تحمل: يحمل.

(٣٩) الألطاف جمع لطف، واستعمل هنا بمعناه الاصطلاحي عند المتكلّمين. والمراد منه هنا الداعي الذي يُعين الله تعالى بواسطته الإنسان لاختيار الدين والطاعات وترك الكفر والمعاصي بدون تكلّف ومشقّة.

(٤٠) وكثير: كثير.

(٤١) الكذب: الكرسف.

(٤٢) الموضع: الوضع.

(٤٣) نثبته: يثبته.

(٤٤) التولي: التوالي.

(٤٥) ولاية: ولابد.

(٤٦) تحسن: الحسن.

(٤٧) قبحها: قبحا.

(٤٨) التولي: المتولي.

(٤٩) التصرف: اتصرف.

(٥٠) الإمامة: الاقامة.

(٥١) الإمامة: الأمة.

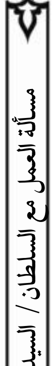
(٥٢) عن: على.

(٥٣) الإمامة: الإقامة.

(٥٤) النص الأول لا بحكم: الزيادة بظاهر ما يقتضيه السياق.

(٥٥) أن يقبضها: زيادة يقتضيها السياق.





(٥٦) الأول لا: للأول إلا.

(٥٧) لجلد: لخلده.

(٥٨) يشير هذا الموضوع إلى أخبار معروفة تدلّ على أنّ علياً عليه السلام جَلَدَ الوليد بن عقبة لشرب الخمر في فترة حكم عثمان. فإنّ الشرع المقدس أوكل إجراء الحدود إلى الإمام المعصوم، فالسيد المرتضى يريد ـ بحسب الظاهر ـ الإشارة إلى أنّ علياً أجرى هذا الحد نيابة عن النبي صلى الله عليه وآله وفي مقام الإمام الشرعي لا على حساب انتخابه للخلافة الذي حصل فيما بعد.

(٥٩) قبل: قبل.

(٦٠) له: لهم.

(٦١) جاءت: جاء.

(٦٢) لا يُعلم أنّ السيد المرتضى أيّ رواية يقصدها هنا، انّ الشيخ المفيد استاذ السيد المرتضى يؤيّد في كتابه المقنع هذه الحقيقة بأنّ الأئمة أجازوا لفقهاء الشيعة ـ فيما لو كانوا واجدي الشرائط ـ إقامة الحدود الإلهية (الحر العاملي، الوسائل٩: ١) وكذلك ذهب الشيخ الطوسي في النهاية (ص ٣٠١ط بيروت عام ١٣٩٠) إلى أنّ الشخص المنصوب من قبل السلطان الجائر مجاز بإقامة الحدود الإلهية فيما لوكان عالماً بأحكام الشرع، وحينئذٍ لابد من أن يعتقد هكذا شخص بأنّه يقيم الحدود بإجازة السلطان الحقيقي أي: الإمام، ويجب على المؤمنين إعانته، وعلى أية حال فهذا الموضوع ما زال مثار الجدل. وقد ذهب محمد بن إدريس العجلي (٥٩٨/ ١٢٠٢) في كتاب السرائر (طهران ١٣٩٠/ ١٩٧٠ ص ١٦١) إلى انّ رأي الطوسي يبتني على الخبر الواحد، وهذا لا يخدش إجماع المسلمين في انّ إجراء الحدود حقّ الأئمة المسلّم وحقّ القضاة المجازين من قبلهم. كما انّ المحقق الحلي يذكر في كتابه شرائع الإسلام (تصحيح محمد جواد مغنية، بيروت ج١ ص ١٦٠) كلا الرأيين ويرجح عدم إجراء الحدود في زمن غيبة الإمام ويرى أنّه الأحوط، كما يتخذ في كتابه المختصر النافع (النجف ١٣٨٣/ ١٩٦٤ ص ١٤٦) نفس هذا الموقف. ومن جهة أخرى فانّ العلامة الحلي يقول بما يخالف هذا الرأي، وهو جواز إقامة الحدود الشرعية من قبل فقهاء الإمامية في زمن غيبة الإمام، وعلى المؤمنين إعانتهم في ذلك (انظر: صادق مهدي الحسيني، شرح تبصرة المتعلمين ج١ ص ٣٠٠، النجف ١٣٨٢/ ١٩٦٢).

(٦٣) مقويا: معطوا.

(٦٤) التفلت: التغلب.



(٦٥) لقد دوّن الشيخ الحر العاملي روايات الأئمة عليهم السلام الدالة على التقية في طاعة السلطان الجائر (الوسائل ٦: ١، ٤٧١ فما بعد).

(٦٦) فلا: لا.

(٦٧) المحرمة: المحرمة كما أكره على الولاية، والظاهر أن الجملة تكرير لما سبق.

(٦٨) بإيصال أم: بإيصالا لم.

(٦٩) إلى: او.

(٧٠) كانت مبيحة: كان قبيحة.

(٧١) ذكرت أقوال الأئمة عليهم السلام بهذا الخصوص في الوسائل (الوسائل٦: ٢، ٤٨٢).

(٧٢) محق: حُل.

(٧٣) الباغي: الداعي.

(٧٤) المعول: المقول.

(٧٥) للظلمة: الظلمة.

(٧٦) بالجرم: بالتجرم.

(٧٧) لأغراض: الأغراض.

(٧٨) غير مكره: عن مكره.

(٧٩) لشرب: الشرب.

(٨٠) لما: إلى.

(٨١) لو: أو.

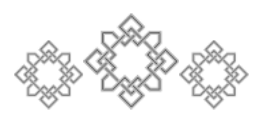
(٨٢) راجع من لا يحضره الفقيه لابن بابويه ص ٣٥٨.

(٨٣) يقول إن: يقولان.

(٨٤) التمكن: التمكين.

(٨٥) يستحق: ويستحق.

(٨٦) يتمحص: يتمحض.







الشريف المرتضى وأُسرته
منزلةٌ اجتماعيةٌ وسياسيةٌ مرموقةٌ

■ تدوين:

ـ السيد علي حسيني زاده خضر آباد(*)

ـ السيد أكبر موسوي تنياني(**)

■ ترجمة: أسعد مندي الكعبي

خلاصة البحث

إنّ السيّد المرتضى يحتلّ مكانةً مرموقةً في علم كلام الإمامية بحيث راجت آراؤه بين علماء الكلام الشيعة لسنواتٍ مديدةٍ بعد التحاقة بالرفيق الأعلى، والمكانة السامية التي حظي بها على الصعيدين السياسي والاجتماعي مقارنةً مع أستاذه الشيخ المفيد كان لها تأثيرٌ على رؤيته الكلامية وترسيخ منهجه وتراثه، ناهيك عن عوامل عديدة أخرى. ومن هذا المنطلق قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة وتحليل المكانة الاجتماعية التي امتاز بها هذا العالم الجليل وأُسرته الشريفة، وذلك على وفق منهج بحثٍ تأريخيٍّ

(*) باحث في معهد علم كلام أهل البيت عليهم السلام التابع لمركز دراسات القرآن والحديث.

(**) باحث في معهد علم كلام أهل البيت عليهم السلام التابع لمركز دراسات القرآن والحديث.

وبالاعتماد على المصادر المعتبرة. وقد أثبتت نتائج البحث أنّه كان يتمتّع بجميع المقوّمات المناسبة في المجال الاجتماعي وبما في ذلك عراقة النسب والعلم والثقافة والوضع الاقتصادي المناسب، كما كانت له ولأُسرته مناصب سياسية هامّة في تلك الآونة لذلك حظي بامتيازاتٍ سياسيةٍ خاصّةٍ.

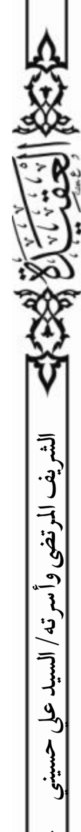
كلمات مفتاحية: أبو أحمد الموسوي، السيّد المرتضى، السيّد الرضي، النِّقابة، المكانة الاجتماعية والسياسية، الإمامية، الزيدية.

المقدّمة

لو أردنا تسليط الضوء على قابليات السيّد المرتضى ومساعيه التي بذلها في سبيل إرساء دعائم مدرسة بغداد الكلامية ومواصلة مسيرتها بين الشيعة الإمامية، فالأحرى بنا القيام بذلك من ناحيتين، فمن ناحيةٍ لابدّ لنا من دراسة تراثه الكلامي وتحليله ومنهجيته التي أدّت إلى قبول آرائه من قبل تلامذته واستمرار جانبٍ منها في سائر مدارس الإمامية الكلامية، ومن ناحيةٍ أخرى ينبغي لنا بيان مكانته السامية التي امتاز بها عن سائر علماء الإمامية على المستويين السياسي والاجتماعي. إنّ هذه المكانة بكلّ تأكيدٍ كان لها تأثيرٌ ملحوظٌ في ترويج آرائه وقبولها من قبل الآخرين.

وبطبيعة الحال فإنّ بيان كيف أنّ هذه المكانة الراقية أثّرت على آرائه الكلامية وتوضيح مدى تأثيرها وذكر العوامل التي أسفرت عن ترسيخ متبنّياته الفكرية بين الإمامية هي أُمورٌ لا يسع المجال لتفصيلها في هذا البحث المقتضب لكونها تتطلّب إجراء دراسةٍ مفصّلةٍ[1].

في عهد السيّد المرتضى كانت هناك معايير محدّدة عدّها الناس أساساً للشرف والفضيلة، منها ما يأتي:



١) **شرف النسب.**

بعض الأُسر آنذاك كانت تفتخر بحسبها ونسبها وتعدّ ذلك مصدر عزّةٍ لها، وقد سادت هذه النزعة بين العلويين والعباسيين والبويهيين والمهلّبيين.

٢) **المناصب والمسؤوليات الرسمية.**

كان أصحاب المناصب الرسمية والمسؤولون وعمّال السلاطين بمختلف أصنافهم يتباهون على عامّة الناس بما لديهم من مشاغل في المؤسّسات الحكومية.

٣) **الدين والعلم والأدب.**

الشخصيات الدينية كالفقهاء وعلماء الكلام، وكذلك الشخصيات الأدبية كالشعراء والكتّاب، كانوا يفتخرون بالدين والعلم والأدب(٢).

أمّا السيّد المرتضى فإضافةً إلى أنّه ورث التراث العلمي والمكانة الاجتماعية لأُستاذه الشيخ المفيد، فقد امتاز بخصائص ومؤهّلاتٍ جعلت قابلياته أكثر على صعيد قيادة الشيعة اجتماعياً وفكرياً؛ ومنها عراقة نسب أُسرته وارتباطها مصاهرةً مع أُسرٍ معروفةٍ في تلك الآونة ولا سيّما البيوت التي كان لها نفوذٌ على الساحة السياسية، فأُسرة السيّد المرتضى كانت لها علاقات مصاهرة مع العباسيين والزيديين وآل بويه.

وكذا هو الحال من الناحية الاقتصادية، فالسيّد المرتضى امتلك مؤهّلاتٍ اقتصاديةً كبيرةً على خلاف أُستاذه الشيخ المفيد الذي لم يكن متموّلاً إلى هذا الحدّ، كما أنّه امتاز عنه من الناحية السياسية، إذ حظيت أُسرته بمناصب سياديةً لما يقارب قرناً من الزمن، أهمّها نقابة العلويين وإمارة الحجّ ورئاسة ديوان المظالم.

وأمّا من الناحية العلمية، فإنّ مدرسة قم إبّان زعامة السيّد المرتضى للإمامية لم تكن ذائعة الصيت على نطاقٍ واسعٍ لأنّ أُستاذه الشيخ المفيد همّشها بعد تأليف كتابه (تصحيح الاعتقادات) ومن ثمّ ورثه وتربّع على عرش الزعامة العلمية بفضل الأرضية التي مهّدها له، لذلك لم يضاهيه أحدٌ في تلك المدينة في علمه وفضله.

إذن، هذه الأسس إلى جانب إلمام السيّد المرتضى بمختلف العلوم ومساعيه الحثيثة في الدفاع عن أُصول الإمامية ومعتقداتهم مضافاً إلى زهده وتقواه قولاً وفعلاً، كلّها كانت أسباباً في تحقيق أهدافه السامية لترسيخ دعائم مدرسة الشيعة الكلامية[٣] طوال فترة زعامته التي دامت ثلاثين عاماً[٤].

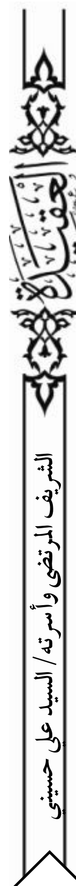
ونظراً لأهمية هذا الموضوع وتأثيره العميق، قام الباحثان بتتبّع النصوص التي تحدّثت عن مكانة السيّد المرتضى سياسياً واجتماعياً بغية بيانها بالتفصيل للقارئ الكريم.

المكانة الاجتماعية

هناك معايير خاصّة كانت تقيّم على أساسها مكانة الفرد اجتماعياً في عصر السيّد المرتضى، منها شرف النسب والعلم والثقافة والمكانة السياسية،[٥] وقال أرباب السِّيَر إنّ الشريف النقيب أبا أحمد الموسوي وولداه المرتضى والرضي كانوا محطّ رحال الشيعة في زمانهم،[٦] وهذا التوجّه من قبل الناس يدلّ على سموّ المكانة الاجتماعية للسيّد المرتضى وأُسرته، إذ فضلاً عن إمكانياته العلمية فقد كانت له ميزاتٌ عديدةٌ أخرى كشرف المصاهرة والنسب فردياً وأُسرياً، والمكنة الاقتصادية والنشاطات الثقافية والسلطة السياسية؛ وكلّ هذه الأُمور أهّلته لأن يحتلّ مكانةً مرموقةً بين الإمامية وغيرهم ولا سيّما في مدينة بغداد، فحظي إثر ذلك باحترام وتقدير جميع علماء هذه المدينة وأهلها، بل إنّه نال إجلال الحكّام آنذاك. ومن منطلق أهمّية هذا الموضوع نتطرّق إلى بيانه في المباحث الآتية:

- **الشرف الأُسري:**

بغية التعرّف على المكانة الاجتماعية لشخصيةٍ تأريخيةٍ إسلاميةٍ ولا سيّما في عالم



التشيّع، فلا بدّ من معرفة حسبها ونسبها[٧]. أمّا بالنسبة إلى السيّد المرتضى فهو ينحدر من أكثر الأُسر عراقةً في زمانه، إذ كانت لأُسرته روابط وعلاقات مصاهرةٍ مع أبرز الشخصيات وأشرف البيوت، بل ولها علاقاتٌ حتّى مع العائلة الحاكمة، وعلى هذا الأساس عدَّ علماء الأنساب هذا البيت العلوي بأنّه أبرز البيوت المنحدرة من نسل الإمام موسى الكاظم عليه السلام[٨].

إنّ هذه المكانة الرفيعة في الحسب والنسب الأصيل جعلت السلطان البويهي الذي اعتقل والد السيّد المرتضى، أي الشريف أبو أحمد الموسوي (الحسين بن موسى)، يعترف بأنّه قام بأمرٍ عظيمٍ بعد أن ذكر نسبه العريق[٩].

• انتسابه إلى الدوحة العلوية:

السيّد المرتضى ينحدر من أُسرتين علويتين من ناحية الأُم والأب، فهو ينتسب إلى الإمام موسى الكاظم عليه السلام من ناحية الأب بخمسة وسائط، لأنّ والده هو أبو أحمد الحسين بن محمّد الأعرج بن موسى الأبرش بن أبي سبحه موسى بن إبراهيم المرتضى بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام،[١٠] وبما أنّ والدة السيّد أبي أحمد الموسوي (والد السيّد المرتضى) هي فاطمة بنت أحمد بن عليّ بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، فإنّ السيّد المرتضى يرتبط بهذا الإمام المعصوم عن طريق جدّته لأبيه أيضاً[١١].

أمّا والدته فهي فاطمة بنت أبي محمّد الحسن، المعروف بـ(الناصر الصغير) ابن أحمد بن الحسن الأطروش المعروف بـ(الناصر الكبير) بن علي بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف بن الإمام زين العابدين عليه السلام، وأُمّها هي مليكة بنت الحسن ـ المعروف بـ(الداعي الصغير) ـ حفيد الحسن بن زيد ابن الإمام الحسن الزكي عليه السلام[١٢].

إذن، السيّد المرتضى ينحدر من السلسلة الطاهرة العلوية من جميع أجداده أُمّاً

وأباً، وهذا النسب الشريف رفع من مقامه في المجتمع فأصبح كريماً ذا شأنٍ عظيمٍ بين جميع الطبقات الاجتماعية والطوائف الدينية من الشيعة وغيرهم، ولا سيّما الذين يكنّون الاحترام لسلالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله (١٣).

- **انتسابه إلى الزيدية :**

كان الفكر الزيدي في عهد السيّد المرتضى أهمّ تيّارٍ سياسيٍّ دينيٍّ على الساحة الإسلامية بحيث كان الزيديون يتمتّعون بمكانةٍ اجتماعيةٍ رفيعةٍ فضلاً عن مقامهم السياسي، وهناك بعض أئمّة الزيدية في ضمن شجرة أجداده، فجدّه الأكبر من ناحية أبيه هو إبراهيم المرتضى بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام الذي يعدّ أحد أئمّة الزيدية،(١٤) أمّا جدّه لأُمّه فهو الناصر الأطروش الذي كان أحد أساطين الزيدية في علمه بحيث عرف بأنّه رأس الناصرية،(١٥) وجدّها الآخر هو عالم الكلام المعتزلي الشهير وإمام زيدية مدينة جيلان الداعي الصغير الذي خلف الناصر الأطروش، وخالها هو أبو عبد الله الديلمي الداعي محمّد بن الحسن المعروف بـ(المهدي لدين الله) أحد أبرز أئمّة الزيدية(١٦).

ومن الجدير بالذكر أنّ السيّد المرتضى لم يكن يرتبط بالزيدية من ناحية النسب فقط، بل كانت له علاقة مصاهرة معهم أيضاً، فزوجته هي فاطمة بنت أبي الحسن النقي النهر شابوسي وأُمّ زوجته أيضاً تنحدر من أصولٍ زيديةٍ(١٧). وبكلّ تأكيدٍ فإنّ هذه العلاقات الوطيدة مع أعلام الفرقة الزيدية قد أدّت إلى علوّ منزلته بين أتباعها.

- **انتسابه إلى بني العباس :**

رغم أنّ سلطة بني العباس تضاءلت بشكلٍ ملحوظٍ مع مجيء آل بويه إلى سدّة الحكم، إلا أنّ الخلافة التي استولوا عليها رفعت من شأنهم في المجتمع الإسلامي وهو

أمرٌ جعل البويهيين يعترفون بها في ظاهر الأمر. زوجة السيّد المرتضى هي بنت القاضي أبي تمّام الحسين بن محمّد الزينبي حفيد العباس بن عبد المطّلب،(١٨) والزينبيون آنذاك كانوا أشهر بيوت بني العباس(١٩). أمّا والدها فقد كان نقيباً للعباسيين لفترةٍ طويلةٍ،(٢٠) ثمّ خلفه أخوها أبو الحسن(٢١).

- **انتسابه لآل بويه والديلم :**

في عهد السيّد المرتضى ووالده الشريف أبي أحمد الموسوي فإنّ البويهيين ـ آل بويه ـ كانت لهم أبرز سلطةٍ سياسيةٍ بسطت نفوذها في نطاق حكومة بني العباس،(٢٢) وقد كانت له رابطة مصاهرة معهم، فجدّه لوالدته الشريف الحسن بن أبي الحسين هو ابن خالة السلطان البويهي بختيار عزّ الدولة، لأنّ كلاً من أبي الحسين وعزّ الدولة تزوّجا ابنتي سهلان كساء الديلمي، كما قيل إنّ زوجة أبي الحسين ـ جدّة السيّد المرتضى ـ تنحدر من أُسرةٍ ديلميةٍ شريفةٍ وعريقةٍ(٢٣).

- **مكانته العلمية والثقافية :**

قبل أن نتطرّق إلى مكانة السيّد المرتضى من الناحيتين العلمية والثقافية، من الجدير أن نشير أوّلاً إلى مكانة أُسرته الموقّرة على هذا الصعيد، لذلك سوف نتناول فيما يلي جانباً ممّا امتازت به من إمكانياتٍ ثقافيةٍ وما أُثر عنها من أخلاقٍ حسنةٍ وتديّنٍ وسيرةٍ محمودةٍ.

كانت للعلماء في عهد السيّد المرتضى مكانةٌ اجتماعيةٌ رفيعةٌ سواءٌ بين عامّة المسلمين أم كبار القوم وذوي المناصب الحكومية،(٢٤) وكما ذكرنا فإنّ أُسرته الكريمة ذات شرفٍ وعلمٍ إذ كان أجداده وذووه من أبرز علماء زمانهم.

قيل عن المكانة العلمية لجدّه من أبيه إبراهيم بن موسى الكاظم عليه السلام : هو سيّدٌ كريمٌ عالمٌ وعابدٌ زاهدٌ(٢٥).



وفي كتاب (الناصريات) تحدّث السيّد المرتضى عن فضل أجداده لأُمّه وكرامتهم قائلاً: (أمّا أبو محمّد الحسن الملقب بالناصر ابن أبي الحسين أحمد الذي شاهدته وكاثرته، وكانت وفاته ببغداد في سنة ثمان وستين وثلاث مائة، فإنّه كان خيّراً فاضلاً ديناً، نقي السريرة جميل النية حسن الأخلاق كريم النفس، وكان معظّماً مبجّلاً مقدّماً في أيام معزّ الدولة وغيرها رحمه الله لجلالة نسبه ومحلّه في نفسه، ولأنّه كان ابن خالة بختيار عزّ الدولة، فإنّ أبا الحسين أحمد والده تزوّج كنز حجر بنت سهلان السالم الديلمي، وهي خالة بختيار وأُخت زوجة معزّ الدولة، ولوالدته هذه بيتٌ كبيرٌ في الديلم وشرفٌ معروفٌ، وولي أبو محمّد الناصر ـ جدّي الأدنى ـ النقابة على العلويين بمدينة السلام عند اعتزال والدي رحمه الله لها سنة اثنتين وستّين وثلاث مائة. فأمّا أبو الحسين أحمد بن الحسن فإنّه كان صاحب جيش أبيه وكان له فضلٌ وشجاعةٌ ونجابةٌ ومقاماتٌ مشهورةٌ يطول ذكرها. وأمّا أبو محمّد الناصر الكبير، وهو الحسن بن علي، ففضله في علمه وزهده، وفقهه أظهر من الشمس الباهرة وهو الذي نشر الإسلام في الديلم حتّى اهتدوا به بعد الضلالة وعدلوا بدعائه عن الجهالة، وسيرته الجميلة أكثر من أن تحصى وأظهر من أن تخفى، ومن أرادها أخذها من مظانّها. فأمّا أبو الحسن علي ابن الحسين فإنّه كان عالماً فاضلاً. وأمّا الحسن بن علي فإنّه كان سيداً مقدّماً مشهور الرئاسة. وأمّا علي بن عمر الأشرف، فإنّه كان عالماً، وقد روى الحديث. وأمّا عمر بن علي بن الحسين ولقبه الأشرف، فإنّه كان فخم السيادة جليل القدر والمنزلة في الدولتين معاً الأُموية والعباسية، وكان ذا علمٍ، وقد روي عنه الحديث.

وروى أبو الجارود زياد بن المنذر، قال: قيل لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أيّ إخوتك أحبّ إليك وأفضل؟ فقال عليه السلام: «أمّا عبد الله فيدي التي أبطش بها» ـ وكان عبد الله أخاه لأبيه وأُمّه ـ «وأمّا عمر فبصري الذي أبصر به، وأمّا زيد فلساني الذي أنطق به، وأمّا الحسين فحليمٌ يمشي على الأرض هوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً»)(٢٦).

ووالدته العلوية الكريمة هي الأخرى كانت عالمةً كآبائها الأشراف وقيل إنّ الشيخ المفيد ألّف كتاب (أحكام النساء) لأجلها ووصفها في مقدّمته قائلاً: (السيّدة الجليلة الفاضلة أدام الله إعزازها)(٢٧).

وأمّا بالنسبة إلى المكانة العلمية والثقافية للسيّد أبي أحمد الموسوي والد السيّد المرتضى فيمكن القول بأنّه كان مجتهداً في الفقه وذا إلمامٍ عميقٍ بأنساب بني هاشم لأنّه كان نقيب النقباء وقاضي القضاة وأمير الحجّ لمدّةٍ مديدةٍ، وهذه المناصب بطبيعة الحال تقتضي تبحّراً في مختلف العلوم(٢٨). وأمّا من الناحية الاجتماعية فقد نقل المؤرّخون أنّه كان ذا منزلةٍ رفيعةٍ وهيبةٍ مشهودةٍ وكلمةٍ مسموعةٍ، كما عرف عنه الإحسان وقيامه بأعمال البرّ وسعيه في الخير بحيث كان يبتّ بالمشاكل التي تحدث بين الناس ويحلّها بشكلٍ يرضي جميع الأطراف من منطلق تدبيره وسموّ أخلاقه(٢٩). وقد كانت الألسن تتداول زهده لدرجة أنّ الصاحب بن عبّاد كان يتمنّى شدّ الرحال إلى بغداد ليرى عبادته(٣٠).

عندما كان يدعى السيّد أبو أحمد للصلاة على أموات الشيعة فهو يصلّيها حسب قواعد الفقه الإمامي، أي خمس تكبيراتٍ، ومع ذلك فقد كان يدعى أيضاً للصلاة على غير الشيعة بمن فيهم كبار علماء المعتزلة آنذاك،(٣١) لأنّ أخلاقة الحميدة وأفعاله الحسنة كانت تستقطب حتّى الأشرار وقطّاع الطرق، حيث ينقل المؤرّخون أنّهم كانوا يلجؤون إليه للتوبة إلى الله تعالى(٣٢).

لقد كان أبو أحمد غايةً في السخاء والكرم وتعامل مع السادة من بني هاشم بجودٍ،(٣٣) وقد وسّع الله عليه في معيشته فكانت لديه ثروةٌ طائلةٌ وحينما راودته المنية أوقف ثلث أمواله لأعمال البرّ والإحسان،(٣٤) كما أنّه ساهم بشكلٍ كبيرٍ في تشييد المراكز الثقافية(٣٥).

ومن الجدير بالذكر أنّ شقيقه الشريف أبو عبد الله الموسوي ـ عمّ السيّد

المرتضى ـ هو الآخر كان ذا مكانةٍ مرموقةٍ وعُرف عنه اهتمامه بأعمال الخير والمعروف[٣٦].

أمّا السيّد الرضي شقيق السيّد المرتضى الأصغر فهو غنيٌّ عن التعريف، حيث كان يتمتّع بمكانةٍ ثقافيةٍ رفيعةٍ ويعرفه القاصي والداني، فقد كان عالماً نزيهاً قويّ الإرادة وتقياً بكلّ ما للكلمة من معنى فتلخّصت في شخصيته جميع المحاسن،[٣٧] ناهيك عن أنّه أحد أشهر الشعراء العرب ووصف بأنّه أشعر شعراء قريش لدرجة أنّه فاق أخاه في نظم الشعر، وقد كان يتعامل مع السادة من بني هاشم بغاية الاحترام والرأفة. كما أنّه وصف بالهيبة والجلالة وكان يتعامل مع المجرمين بحزمٍ وصلابةٍ.

وبما أنّ السيّد المرتضى لم يكن يرغب بالانغماس في القضايا السياسية وسخّر جلّ وقته للنشاطات العلمية والتدريس، فقد أوكل شؤون نقابة الطالبيين بعد أن توفّي والده الكريم إلى السيّد الرضي الذي حظي إثر ذلك بمكانةٍ مرموقةٍ بين العوامّ والخواصّ[٣٨].

يذكر أنّ السيّد الرضي قد حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلبٍ منذ طفولته خلال فترةٍ وجيزةٍ،[٣٩] وكان في غاية الزهد والانقطاع إلى الله تعالى بحيث تناقل الناس حكاياتٍ حول تقواه وورعه،[٤٠] ولم يكن يقبل أيّة هديةٍ أو خلعةٍ حتّى من أبيه، ويذكر المؤرّخون أنّ أُستاذه أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد الطبري حينما علم بأنّه يسكن في دار والده وهبه داراً لكنّه رفضها، فذكّره بأنّ أُستاذه في مقام أبيه فاضطرّ لقبولها[٤١]. كما نقل عنه غاية الجود والسخاء، وحتّى عندما كان في ضيقٍ من معيشته لم يكن يبخل عن مساعدة الناس[٤٢].

أمّا بالنسبة إلى منزلته الاجتماعية الرفيعة، فقد شهد له التأريخ بأخلاقه الدمثة لدرجة أنّ الذين اختلفوا معه فكرياً كان ينتابهم الخجل من عدم اكتراثه بكلامهم تجاهه[٤٣].

ولا غرو في أنّ الحديث عن الشريف الرضي لا يتمّ إن لم نتطرّق إلى أعظم إنجازٍ خلّفه للبشرية ألا وهو كتاب (نهج البلاغة) الخالد، حيث نقش اسمه في أنصع صفحات التأريخ بتدوين هذا الكتاب القيّم، ومن آثاره الأخرى: (المتشابه)، (مجازات الآثار النبوية)، (تلخيص البيان عن مجازات القرآن)، (الخصائص)، (الحسن من شعر الحسين)، (أخبار قضاة بغداد)، إضافةً إلى رسائله وسيرة والده الطاهر وديوان شعرٍ في أربع مجلّداتٍ(٤٤).

وقد تتلمذ على يديه كثير من الأفاضل والعلماء، وبالأخصّ في مجال الأدب العربي، كما كانت له علاقاتٌ مع مجموعة من أساطين العلم آنذاك من أمثال الصاحب بن عبّاد وأبي العلاء المعرّي وابن الحجّاج البغدادي وأبي إسحاق الصابي وأبي بكر الباقلاني وأبي الحسن العمري، ووزيري بهاء الدولة الديلمي البويهي شابور بن أردشير وفخر الملك أبي غالب(٤٥). ومن الباقيات الصالحات التي خلّفها، بيت جعله مدرسةً (دار العلم) وكانت فيه مكتبةٌ كبيرةٌ(٤٦). كما أنّ ابنه الشريف عدنان كان عالماً فاضلاً شريفاً عفيف النفس مستقيم الفكر خبيراً بعلم العروض، ولقّب بلقب جدّه الطاهر ذي المناقب(٤٧).

أمّا أولاد السيّد المرتضى فقد كانوا ثلاثةً، أحدهم أبو محمّد الحسن الذي وصفه الذهبي بأنّه شيعيٌّ ملتزمٌ بتشيّعه ويميل إلى الاعتزال فقال عنه (شيعيٌّ جلدٌ) وكانت لديه بعض المؤلّفات،(٤٨) وقد لُقّب بأبي محمّد الأطهر ذي المحتدين،(٤٩) وابنه الآخر هو أبو جعفر محمّد.

وأمّا ثالث أولاده فهي بنتٌ كريمةٌ فاضلةٌ اسمها فاطمة وقد عرفت بعلمها وتقواها، وكانت إحدى رواة كتاب نهج البلاغة عن عمّها السيّد الرضي، إذ نقله عنها الشيخ عبد الرحيم البغدادي المعروف بـ (ابن الأخوة)(٥٠).

المكانة العلمية والثقافية

لقد حظي علماء الكلام والفقهاء والمفسّرون وسائر العلماء بمكانةٍ اجتماعيةٍ راقيةٍ في عهد السيّد المرتضى[٥١] الذي كان بدوره ملمّاً بمختلف فروع العلم وله آراء معتبرة ومؤلّفات قيّمة، وهذه الميزات بكلّ تأكيدٍ جعلته ذا شأنٍ رفيعٍ في المجتمع الإسلامي آنذاك فنال تقدير الحكّام واحترامهم أيضاً. وبالطبع لو أردنا معرفة مكانته العلمية والثقافية فلا بأس أوّلاً في الحديث عن أساتذته وتلامذته ومؤلّفاته وإنجازاته الثقافية وسائر نشاطاته الأخرى.

تتلمذ السيّد المرتضى على أيادي أساتذةٍ أكفّاء تركوا بصماتهم في تأريخ العلم والمعرفة، وقد كان بعضهم من غير الإمامية،[٥٢] لكنّ أبرز أُستاذٍ استفاض من منهل علومه الثرية هو الشيخ المفيد فكان له الدور الأبرز في صقل شخصيته علمياً[٥٣]. وبكلّ تأكيدٍ فإنّ انتهال العلم لدى علماء ذوي شأنٍ أسهم بشكلٍ أساسيٍّ في بناء شخصية السيّد المرتضى.

وأمّا على الصعيد الثقافي، فقد قام السيّد المرتضى بتشييد مدرسةٍ بطرازٍ حديثٍ على غرار مدرسة أُستاذه الشيخ المفيد إذ خصّص لطلابها رواتب شهرية حسب مستواهم العلمي،[٥٤] وقد أمّها طلابٌ من شتّى أصقاع العالم الإسلامي ومن مختلف المذاهب والديانات، وبعد أن شذّبوا شخصياتهم العلمية نقلوا ما اكتسبوا من علوم أُستاذهم العظيم إلى خارج بغداد فنشروها في مناطقهم. فضلاً عن ذلك كان للسيّد المرتضى طلابٌ يستفيضون من علومه عن طريق المراسلة فيطرحون عليه أسئلتهم وما خفي عنهم من مسائل معقّدة، لذا فإنّ رسائله التي وصلتنا خير شاهدٍ على هذا النشاط العلمي المتطوّر[٥٥]. ولم تقتصر نشاطات هذه المدرسة على نمطٍ واحدٍ من العلوم، بل قام السيّد المرتضى بتدريس مختلف أبواب العلم وكلّ طالبٍ كان بدوره يقتطف ثمرةً من ثمار تلك المعارف السامية، والتراث العلمي الذي خلّفه هذا العلم

البارز يحكي عن سعة نطاق علمه وتلبيته جميع متطلّبات تلامذته علمياً وثقافياً[٥٦]. أمّا مكتبته فقد حوت أكثر من ثمانين ألف كتابٍ ولم يذكر المؤرّخون مكتبةً بهذه العظمة آنذاك إلا مكتبة الصاحب بن عبّاد[٥٧].

كانت للسيّد المرتضى علاقاتٌ مع علماء مختلف الفرق والأديان فكان يستضيفهم بحفاوةٍ وسخاءٍ، وهم بدورهم كانوا يكنّون له كلّ الاحترام والتقدير، فعلى سبيل المثال نظم أبو إسحاق الصابي شعر رثاءٍ لوالده الشريف أبي أحمد الموسوي معزّياً ولديه الرضي والمرتضى[٥٨]. هذه المراودات العلمية والعلاقات الاجتماعية الحميمة جعلت بعض معاصريه يصفه بأنّه (رأس في الاعتزال) أو (رافضي)، ومع ذلك لم يجرؤ أحدٌ من العلماء على المساس بشخصيته الكريمة باستثناء صاحب البداية والنهاية المعروف بتعصّبه، حيث زعم أنّ السيّد يذمّ الصحابة فقدح به[٥٩]. وقد أكّد ابن الجوزي على أنّ أرباب مختلف المذاهب كانوا يجتمعون في مجلسه ويتناظرون حول شتّى المسائل العلمية،[٦٠] كما كان لعلماء الكلام نصيبٌ في هذه المناظرات[٦١].

النسّابة الشهير علي بن محمّد العمري تشرّف بزيارة السيّد المرتضى ووصفه بألفاظٍ هي الغاية في المديح والإطراء، من قبيل بقيّة العلماء والعالم الفذّ والحاذق والكاتب والفصيح والمتبحّر في المناظرات،[٦٢] والثعالبي الذي كان معاصراً له أيضاً قال في كتابه (يتيمة الدهر) إنّ عهد الريادة في العلم والكرم والأدب والشرف قد ختم بالسيّد المرتضى،[٦٣] وقال ابن بسّام الأندلسي بشأنه: (كان هذا الشريف إمام أئمّة العراق بين الاختلاف والاتّفاق، إليه فزع علماؤها وعنه أخذ عظماؤها، صاحب مدارسها وجماع شاردها وآنسها، ممّن سارت أخباره وعرفت له أشعاره وحمدت في ذات الله مآثره وآثاره إلى تواليفه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين ممّا يشهد أنّه فرع تلك الأصول ومن أهل ذلك البيت الجليل)[٦٤]. كما وصفه الصفدي بأنّه كثير الاطّلاع فاضلٌ ماهرٌ وكثير الجدال[٦٥].

إنّ القاصي والداني يشهد بفضل السيّد المرتضى وسخائه وكرمه، ورغم أنّه كان متموّلاً كسائر ذويه لكنّه زهد في الدنيا ولم يطمع بحطامها الزائل[٦٦]، إذ كان يواظب على قيام الليل وتلاوة القرآن الكريم ومع أنّه تقلّد مناصب سياسية هامّة قبل أن يبلغ العشرين من عمره لكنّه لم يكن يكترث بغير طلب العلم،[٦٧] لذلك لقّب بـ (رئيس شيعة العراق) و(شيخ الشيعة)[٦٨].

وقد ترك لنا مجموعة من المؤلّفات في علم الكلام والفقه والأصول وتفسير القرآن تناقلتها الأجيال بطرقٍ مختلفةٍ[٦٩] ومن ثَمَّ نشرها الرواة في شتّى أرجاء البلاد[٧٠].

يُذكر أنّ القاضي أبا القاسم علي بن محسن التنوخي البصري (م ٤٤٧ هـ) الذي كان معتزلياً ومن تلامذة القاضي عبد الجبّار، تشرّف بصحبة السيّد المرتضى ومرافقته ونقل عنه بعض كتبه،[٧١] كما أنّ محمّد بن محمّد البصروي (م٤٤٣هـ) تتلمذ على يديه ولازمه لفترةٍ طويلةٍ فتعلّم منه مبادئ علم الكلام ونقل فهرس كتبه بإجازةٍ منه[٧٢]. وأمّا تلامذته البارزون من الإمامية فقد كانوا من الأجلاء والأفذاذ بين أقرانهم وعدّوا من أركان الاثني عشرية الذين عكسوا مكانة أُستاذهم العلمية وشخصيته الرفيعة، ومنهم صهر الشيخ المفيد ـ على ابنته ـ وخليفته في مدرسته أبو يعلى الجعفري (م ٤٦٥ هـ) الذي كان من العلماء العبّاد وصاحب منزلةٍ اجتماعيةٍ رفيعةٍ بحيث شهد التأريخ بتشييعه الحافل بعد التحاقه بالرفيق الأعلى[٧٣]، وقد حرّر كتاب (تتميم الملخّص) لإكمال كتاب أُستاذه السيّد المرتضى (تلخيص البيان عن مجازات القرآن)[٧٤]. أمّا أبو الصلاح الحلبي شارح كتاب الذخيرة للسيّد المرتضى فقد كان تلميذه ونائباً عنه في حلب[٧٥]. ومن الجدير بالذكر أنّ أبرز تلامذته هو أبو الفتح الكراجكي (م ٤٤٩هـ) الذي كان إماماً فقيهاً منجّماً طبيباً خبيراً في علم الكلام والرياضيات، وأقام لفترةٍ طويلةٍ في عدّة مدنٍ، منها القاهرة وحلب ومكّة وطرابلس وبغداد والرملة وميافارقين، وأُثرت عنه تلخيصاتٌ وشروحٌ لبعض كتب السيّد المرتضى[٧٦].

ومن الجدير بالذكر أنّ تلميذه سلار الديلمي هو أحد الذين تولّوا تجهيزه حين وافته المنية، وهو على خلاف سائر تلامذته فقد كان يطرح على السيّد أسئلةً ويدوّن أجوبتها لأجل أن يستفيد منها الآخرون؛ وقد أمره السيّد المرتضى بتدوين ردٍّ على ردّية أبي الحسن البصري على كتاب الشافي عندما كان نائباً عنه في حلب[٧٧]، ونظراً لعظمته وفضله وسموّ منزلته فقد كان يتصدّى أحياناً إلى تدريس الفقه نيابةً عن أُستاذه[٧٨] كما أنّ تلميذه البارز الشيخ الطوسي تولّى مهمّة تدريس نظرياته بعد وفاته وحلّ محلّه في نشر علوم أهل البيت عليهم السلام ولخّص كتابه (الشافي)[٧٩].

ومن تلامذته الآخرين، أبو عبد الله البصري المعروف بالضرير وقد عرف بقوّة ذاكرته لدرجة أنّه ادّعى قدرته على بيان جميع الجلسات التي حضرها بين يدي أُستاذه عن ظهر قلب[٨٠].

إنّ تلامذة السيّد المرتضى كانوا من أعلام الرجال في العلم والأدب وقد اجتمعوا حوله وافدين من مختلف أرجاء المعمورة ومن ثمَّ عاد معظمهم إلى أوطانهم فذاع إثر ذلك صيته في أقصى الآفاق ومنهم من تولّى زمام أمور الشيعة في بلده كوكيلٍ عنه.

ومن الشواهد التي تحكي جلالة قدر السيّد المرتضى وعلمه الواسع تلك الاستفتاءات والأسئلة التي كانت تطرح عليه من مختلف أنحاء البلاد الإسلامية. على سبيل المثال فإنّ العالم الشيعي الشريف أبو الحسين محسن بن محمّد الحسيني الرسي أرسل إليه من مدينة الرس ما يقارب اثنين وثلاثين سؤالاً في مرحلتين، والشيخ إبراهيم بن الحسن الأباني الطرابلسي بعث كثيراً من الأسئلة في أربع مراحل من مدينة طرابلس[٨١]. ومن جملة الأسئلة الأخرى التي طرحت عليه وتمّ تدوينها عبارةٌ عن: جوابات المسائل الحلبية والمسائل الرازية والمسائل الرملية التي أُرسلت من أهل حلب والري والرملة، ناهيك عن الأجوبة على الأسئلة التي بعثت من طرابلس وطوس

وطبرستان وميافارقين والموصل[٨٢]. كما وصلته أسئلة من جرجان والديلم وواسط فأجاب عنها[٨٣].

ومن الجدير بالذكر أنّ الأسئلة التي كانت ترسل إلى السيّد المرتضى تضمّنت مختلف أبواب العلم لكنّ معظمها تمحور حول علم الكلام والعقائد، ونظراً لكون الذين طرحوها من الأساتذة والعلماء فقد كانت دقيقةً وذات طابعٍ تخصّصيٍّ، لذلك عدَّ الناس والعلماء أجوبة السيّد المرتضى بأنّها فصل الخطاب.

المكانة الاقتصادية

أُسرة السيّد المرتضى امتلكت مؤهّلاتٍ اقتصاديةً كبيرةً بفضل المسؤوليات التي أُنيطت إليها، كنقابة العلويين وإمارة الحجّ،[٨٤] فأموال السيّد أبي أحمد كانت طائلةً بحيث إنّ ثلثها الذي أوصى به لأعمال الخير وصف بالطائل،[٨٥] كما أنّه بنى بأمواله الخاصّة مسجد القطيعة الجامع في بغداد وهو أحد المساجد الهامّة التي كانت تقام فيها صلاة الجمعة آنذاك[٨٦].

لقد نقلت مصادر التأريخ أنّ السيّد المرتضى كان متموّلاً لدرجة أنّه امتلك ثمانين قريةً وقيمة مكتبته قدّرت بأكثر من ثلاثين ألف دينارٍ، فضلاً عن أنّه كان يدفع من أمواله الخاصّة رواتب شهرية لطلابه الذين كانت أعدادهم كبيرةً،[٨٧] وفي أحد أسفاره إلى حجّ بيت الله الحرام مع أخية السيّد الرضي سطا على قافلتهما ابن الجرّاح الطائي كبير قطّاع الطرق في البادية آنذاك واعتقلهما فدفعا فديةً قدرها تسعة آلاف دينار للخلاص منه،[٨٨] ممّا يدلّ على امتلاكهما ثرواتٍ طائلةً، كما تشير الأخبار إلى امتلاكهما عدداً من المنازل في مختلف المناطق[٨٩].

ينقل المؤرّخون أنّ تعدّد الفرق والمذاهب الإسلامية وكثرتها في عهد السيّد



المرتضى تسبّب في اتّخاذ الخليفة قراراً بتعيين عددٍ منها فقط كمذاهب رسمية، لذلك طلب من كبار كلّ فرقةٍ ومذهبٍ أن يدفعوا مبلغاً طائلاً من المال يثبت كثرة أتباعهم، فدفعت الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية هذه المبالغ نظراً لكثرة أتباعها وأصبحت مذاهب رسميةً، والشيعة بدورهم كانوا ملزمين بدفع هذا المبلغ الكبير لذا تولّى السيّد المرتضى مهمّة جمع الأموال بصفته كبير المذهب حينذاك لكنّه لم يتمكّن من ذلك ممّا اضطرّه لأن يدفع نصف أمواله الخاصّة إلى جانب الأموال التي جمعها، لكنّ الحكومة لم تعترف بالتشيّع كمذهبٍ رسميٍّ للبلاد واكتفت بالاعتراف بتلك المذاهب الأربعة(٩٠).

المكانة السياسية

الشيعة الإمامية الذين تقلّدوا مناصب رسمية في الأنظمة السياسية غالبيتهم كانوا من ذوي العلماء والمقرّبين لهم، ومنهم آل يقطين وآل نوبخت وآل فرات وآل بسطام، وهذه المناصب بكلّ تأكيدٍ ساعدت بشكلٍ كبيرٍ على انتعاش النشاطات العلمية والثقافية لهم،(٩١) وكذا هو الحال بالنسبة إلى أُسرة السيّد المرتضى إذ تولّى ذووه مناصب سياسيةً عديدةً لدرجة أنّ أجداده لأبيه وأُمّه تمكّنوا من تأسيس حكومةٍ. فالسيّد إبراهيم المرتضى جدّه لأبيه حكم اليمن والسيد ناصر الأطروش جدّه لأُمّه تصدّى لسدّة الحكم في طبرستان؛ ناهيك عن تصدّيهم لنقابة الطالبيين وإمارة الحجّ ورئاسة ديوان المظالم وغيرها من المناصب الهامّة لفترةٍ طويلةٍ، وسوف نتطرّق إلى بيانها لاحقاً.

القيادة العسكرية والسياسية

الجدّ الأكبر للسيّد المرتضى هو إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام وهو الملقّب بالمرتضى حيث كان قاطناً في مكّة المكرّمة،(٩٢) وبعد أن انتصر ابن طباطبا في

قيامه عيّنه حاكماً على اليمن وفي سنة ٢٠٠ هـ فرّ الحاكم العباسي إسحاق بن موسى إلى مكّة فدخل إبراهيم مدينة صعدة وحكم اليمن بأسرها(٩٣) وارتدى الثياب البيضاء التي كانت زي العلويين آنذاك(٩٤). وفي هذه السنة أرسل أحد أبناء عقيل إلى مكّة مع سريةٍ بصفته أميراً للحجّ لكنّه هُزم في مواجهةٍ مع العباسيين،(٩٥) ومن ثمّ تولّى بنفسه قيادة سريةٍ وانساب نحو مكّة أيضاً فتمكّن من قتل يزيد بن حنظلة المخزومي وبسط نفوذه هناك(٩٦). وبعد أن أصبح الإمام الرضا عليه السلام ولياً للعهد إبّان خلافة المأمون العباسي، تمّ تعيين إبراهيم المرتضى حاكماً لمكّة المكرّمة بأمرٍ من هذا الخليفة(٩٧). وقيل إنّه دعا إلى أخيه الإمام الرضا عليه السلام بعد المأمون العباسي،(٩٨) وفيما بعد انتفض ضدّه إثر شهادة أخيه الإمام الرضا عليه السلام متّهماً إياه باغتياله،(٩٩) لذلك أمر هذا الخليفة بتصفيته، وبالفعل فقد دُسّ له السمّ وهو في بغداد سنة ٢١٠هـ فتجرّع كأس الشهادة(١٠٠).

أمّا جدّ السيّد المرتضى لأمّه الشريف ناصر الأطروش فقد تولّى حكومة طبرستان وجيلان بعد أن أقام هناك فترةً طويلةً وبذل مساعٍ حثيثةً، ومن ثمَّ حكم هناك لمدّة ثلاث سنواتٍ حفلت بالنزاعات المسلّحة ولا سيّما مع السامانيين الذين تمكّن من هزيمتهم في نهاية المطاف(١٠١). كما أنّ قائد جيشه وابنه الشريف أبو الحسين أحمد بن الحسن الذي هو جدّ والدة السيّد المرتضى، كان مقاتلاً مغواراً(١٠٢).

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ السيّد أبا عبد الله الديلمي محمّد بن الحسن، المعروف بالمهدي لدين الله هو خال والدة السيّد المرتضى الجليلة، وقد تزعّم حركةً في عهد آل بويه بعد أن بايعه بعض الديلم لكنّ معزّ الدولة اعتقله لفترةٍ من الزمن ثمّ أطلق سراحه فانتقل بعد ذلك إلى البصرة ومن ثمّ قفل عائداً إلى بغداد، وفي سنة ٣٥٣ هـ تركها خفيةً متوجّهاً إلى الديلم بعد أن خرج معزّ الدولة إلى بغداد لقتال الحمدانيين، فاستقبله الديالمة هناك استقبالاً حافلاً وحكم حتّى سنة ٣٥٩ هـ بعدلٍ وإحسانٍ وأقام حدود الله بين الناس(١٠٣). يذكر أنّ معزّ الدولة كان يخبر خاصّته بأنّ الخلافة هي حقٌّ

للسيّد محمّد بن الحسن وكان يسمّيه بـ (الإمام) وذلك لمصالح خاصّة، وحتّى إنّ ركن الدولة أيّد حركته في الري وعدّه إماماً(١٠٤).

أمّا والد السيّد المرتضى الشريف أبو أحمد الموسوي فقد أوكلت إليه مهمّة فتح ديار مضر من قبل عضد الدولة البويهي في سنة ٣٦٨هـ فتوجّه إلى هناك على رأس سريةٍ وتمكّن من فتحها، لذا يمكن عدّه أحد القادة العسكريين في الحكومة البويهية(١٠٥).

- **النقابة:**

أهمّ منصبٍ سياسيٍّ تقلّدته أُسرة السيّد أبي أحمد الموسوي هو نقابة العلويين، إذ إنّ السيّد المرتضى بنفسه تصدّى لهذا المنصب مع أنّ المنصب كان من نصيب جدّه لأُمّه، والده، أخيه، ابن أخيه، خاله، ابنه. وعلى الرغم من أنّ النقابة كانت من المناصب الاجتماعية الهامّة آنذاك، لكنّها في الحين ذاته كانت شأناً سياسياً رفيعاً لأنّ أوامرها تصدر من الخليفة أو الأمير البويهي(١٠٦). وكما هو معلومٌ فإنّ ديوان النقابة هو أحد المؤسّسات السياسية التي أقامتها الحكومة العباسية لأغراض خاصّة، إذ كانت مهمّتها متابعة القضايا السياسية للسادة العلويين، وقيل إنّها تأسّست إمّا في عهد المستعين أو المعتضد إثر امتعاض العلويين من المعاملة السيّئة التي واجهوها من مسؤولي البلاط الأتراك والقوّات العسكرية التي كانت تحت إمرتهم، وكذلك فإنّ الهدف الآخر منها هو الحيلولة دون قيام بني هاشم بسبب الضغوط التي كانوا يتعرّضون لها(١٠٧). لذلك قام النظام الحاكم بتعيين نقيبٍ لآل أبي طالب وآخر لبني العباس حيث أُطلق عليه (نقيب النقباء) وكان له وكلاء في كلّ مدينةٍ يطلق عليهم نقباء أيضاً. نقيب النقباء كان يتولّى نقابة السادة في بغداد وفي الحين ذاته كان ممثّلاً لهم في الحكومة ويتولّى مسؤولية ما يحدث بينهم وبين نظام الحكم. وأحياناً تولّى شخصٌ

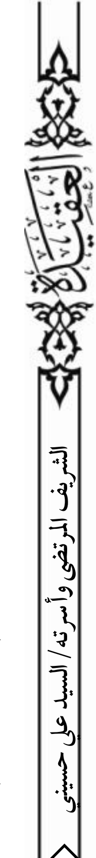
واحدٌ منصب نقابة الطالبيين والعباسيين معاً وسمّي بـ (نقيب النقباء الهاشميين)، وهذا المنصب غالباً ما كان يمنح للنقباء العباسيين، والطالبيون بدورهم لم يعارضوا ذلك.

كان النقيب يحظى بمكانةٍ رفيعةٍ في البلاط العباسي ببغداد ويتمّ تنصيبه بشكلٍ رسميٍّ ولدى حضوره في البلاط يجلس إلى يمين الخليفة،(١٠٨) وكلّ نقيبٍ كان يعيّن لنفسه وصياً وشريكاً وحاجباً وبوّاباً وعاملاً وخادماً وعيناً ونسّابةً ووكيلاً وخازناً وكاتباً، فيما تمنحه الحكومة مباني بصفتها مكاتب إدارية يطلق عليها (بيت النقابة) وفيها خزانة النقابة التي تحفظ فيها الأموال التي تقسّم بين الهاشميين(١٠٩).

ونظراً للمكانة الهامّة التي حظي بها النقباء على الصعيدين السياسي والاجتماعي، فقد أُوكلت إليهم مهام حسّاسة بما فيها النيابة عن السلطان ورئاسة ديوان المظالم والوزارة ورئاسة ديوان الأوقاف وإمارة الحجّ وإمارة الحرمين وإعمار المساجد ورئاسة الخزانة والسفارة والمراسلات والوساطات الحكومية(١١٠). يذكر أنّ الحكومة كانت تمنح النقباء ألقاباً خاصّةً خلال مراسيم رسميةٍ(١١١).

ومن الجدير بالذكر أنّ النقابة من وجهة نظر علماء أهل السنّة آنذاك كانت من الولايات الدينية التي تقع على كاهل إمام المسلمين ولا يجوز التصدّي لها دون إذنه، وقد اعتبروا أنّ أساس مشروعية الأعمال الرسمية للنقيب هو إذن الخليفة،(١١٢) في حين أنّ الشيعة الإمامية يعتقدون أنّها متقوّمةٌ على إذنٍ عامٍّ من الإمام المعصوم وقد تقبّلها الناس انطلاقاً من المصلحة العامّة(١١٣).

وقد وضع الفقهاء المسلمون شروطاً محدّدةً للنقيب لا بدّ من الأخذ بها عند تعيينه، وبعض هذه الشروط لها جنبةٌ عامّةٌ يجب أن يتّصف بها كلّ نقيبٍ، كوجوب انتمائه إلى أُسرةٍ جليلةٍ وتجرّده عن بعض الصفات الذميمة كالبخل والمجون، كذلك اشترطوا فيها العلم والفضل والأدب والخبرة في المحاسبات المالية والتدبير والالتزام



والحنكة السياسية وحسن العلاقة مع الحكّام وذوي النفوذ والثروة في البلد، كما شرطوا كونه ملمّاً بالأصول الاجتماعية المتعارفة والمعاشرة كي يتمكّن من عقد المصالحات بين الناس والوساطات من منطلق العدل والتقوى، وأيضاً يجب أن يحظى بتأييد السادة وأن تكون كلمته مسموعةً وكاتماً للسرّ وحسن السريرة وخصلته العفو والشجاعة والقدرة على التصدّي للمخطئين. أمّا أهمّ الشروط الخاصّة التي وضعت له فهي أن يكون فقيهاً ملمّاً بأحكام القضاء وبارعاً في اكتشاف الحقائق وواعياً بالمسائل الحسّية والأحكام ومختلف فنون البتّ في القضايا المختلف فيها(١١٤).

وهناك كثير من المهام التي كلّف بها النقباء، بما فيها معرفة أنساب السادة وجمعها وتدوينها بحيث لا يحدث تداخلٌ فيها، وكذلك تسجيل مواليدهم ووفياتهم، وتعليم وتربية أولادهم وشبابهم، ومساعدتهم للحصول على أعمال يمتهنون بها، وردعهم عن ارتكاب المعاصي والأعمال التي تسيء إلى شأن بني هاشم، وإرشادهم للقيام بالأعمال الصالحة، ونهيهم عن ارتكاب الظلم والجور، ومنعهم من التفاخر بأنسابهم، وجمع الحقوق المخصّصة لهم، والسعي لتزويج بناتهم من أزواجٍ صالحين وأولادهم من بناتٍ صالحاتٍ وردعهم عن الزواج بأزواجٍ أو زوجاتٍ غير كفوءاتٍ، وتقسيم الهبات والهدايا والموقوفات والخمس بينهم، والحفاظ على أموالهم وأملاكهم وأوقافهم، والعمل على درء الخلافات والنزاعات فيما بينهم، وتعيين أشخاصٍ يتكفّلون بتتبّع أخبارهم وأوضاعهم، والتصدّي للذين يدّعون انتماءهم إلى بني هاشم كذباً(١١٥).

خال والدة السيّد المرتضى أبو عبد الله الديلمي تولّى نقابة الطالبيين في عهد معزّ الدولة الديلمي، ومن ثمّ قاد حركة تمرّدٍ بعد أن بايعه بعض الديالمة لكنّ معزّ الدولة اعتقله وزجّه في السجن وبعد ذلك أطلق سراحه وأصبح نقيباً للطالبيين، ويذكر المؤرّخون أنّ أوضاعهم تحسّنت بعد أن أصبح نقيباً عليهم، ويقال إنّه احتفظ بهذا المنصب حتّى سنة ٣٥٣هـ حينما كان ببغداد(١١٦).

السيّد أبو أحمد الموسوي منذ سنة ٣٥٤هـ حتّى وفاته سنة ٤٠٠هـ تولّى منصب نقابة الطالبيين خمس مرّاتٍ،[١١٧] وفي سنة ٣٥٤ هـ تمّ تعيينه نقيباً لنقباء الطالبيين من قبل ديوان الخلافة، ولكنّه عُزل عن هذا المنصب في سنة ٣٦٢هـ إثر مشاحنةٍ حدثت بينه وبين الوزير أبي الفضل الشيرازي الذي لكان يتعدّى على حقوق الشيعة،[١١٨] ونُصّب نيابةً عنه جدّ السيّد المرتضى لأُمّه الشريف أبو محمّد الحسن الملقّب بالناصر بن أبي الحسين أحمد نقيباً للعلويين في بغداد[١١٩]. أمّا العداء الذي ترسّخ بين الوزير أبي الفضل الشيرازي وأبي أحمد فقد تمخّض عنه في نهاية المطاف عزل هذا الوزير الجائر بفضل الجهود التي بذلها السيّد أبو أحمد لإحقاق حقّه،[١٢٠] وإثر ذلك استعاد حقّه في النقابة في سنة ٣٦٤ هـ،[١٢١] لكن في سنة ٣٦٩ هـ عزل مرّةً أخرى من هذا المنصب بواسطة عضد الدولة فنفاه إلى بلاد فارس مع أخيه أبي عبد الله وحبسهما هناك[١٢٢]. ولما تولّى ابن عضد الدولة زمام الأمور سنة ٣٧٢ هـ، أطلق سراح السيّد أبي أحمد وأُعيدت إليه أملاكه التي صودرت[١٢٣]، ويبدو أنّه بقي في شيراز حتّى سنة ٣٧٦ هـ حين انتصر شرف الدولة على أخيه صمصام الدولة ثم قفل راجعاً إلى بغداد بعد أن سيطر عليها شرف الدولة[١٢٤]. وفي سنة ٣٨٠ ه تمّ تعيينه مرّةً أخرى نقيباً للطالبيين ونُصّب ولداه الشريفان المرتضى والرضي نائبين له،[١٢٥] لكن تمّ عزلهم في سنة ٣٨٤ هـ[١٢٦]، وبعد عشر سنواتٍ، أي في سنة ٣٩٤ هـ تكرّر الأمر نفسه فتولّى النقابة من جديدٍ وبقي في منصبه حتّى التحاقه بالرفيق الأعلى سنة ٤٠٠ هـ[١٢٧]، فانتقلت النقابة إلى ابنه الأصغر السيّد الرضي المولود سنة ٣٥٩ هـ، إذ إنّ الابن الأكبر، أي السيّد المرتضى المولود سنة ٣٥٥ هـ كان أحقّ بها لكنّه رجّح النشاطات العلمية عليها، إذ كان آنذاك منهمكاً بالبحوث العلمية ولم يكن يرغب بالتصدّي للمناصب السياسية لذلك أوكل الأمر إلى أخيه[١٢٨]. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود من يقول بأنّ السيّد الرضي قد تصدّى لهذا المنصب في حياة أبيه السيّد أبي أحمد الموسوي في سنة ٣٨٠ هـ أو ٣٨٣ هـ[١٢٩].

ولما توفّي السيّد الرضي سنة ٤٠٦ هـ أصدر القادر بالله العباسي قراراً رسمياً بتعيين السيّد المرتضى نقيباً للطالبيين حيث قرأه فخر الملك بحضور الأشراف والفقهاء والعلماء والقضاة(١٣٠). وقيل إنّ السيّد المرتضى هو الطالبي الوحيد الذي تولّى منصب نقابة الطالبيين والعباسيين معاً، أي أصبح نقيب النقباء وذلك بعد وفاة نقيب العباسيين ابن أبي تمّام الزينبي محمّد بن علي العباسي الذي كان شقيق زوجته وصديقه(١٣١). يذكر أنّ أبا محمّد الحسن ابن السيّد المرتضى كان نائباً عن أبيه في النقابة في أثناء حياته،(١٣٢) ونظراً لانشغال السيّد المرتضى بالشؤون العلمية فقد كان أبو محمّد يدبّر شؤون النقابة، ولكن بعد أنّ توفّي السيّد انتقلت إلى ابن أخيه ـ ابن السيّد الرضي ـ أبي محمّد عدنان الملقّب بعزّ الهدى وذلك بعد منافسةٍ مع ابن عمّه أبي محمّد الذي حاول إقناع الخليفة بالتصدّي لها، لكنّ العلويين اعتصموا أمام دار الخلافة وأصرّوا على تعيين الشريف عدنان نقيباً لهم ممّا اضطرّ الخليفة لأن يستجيب لهم(١٣٣) وتفيد الأخبار أنّ بعض أنساب السيّد المرتضى كانوا من نقباء بني العباس، بمن فيهم والد زوجته أبو تمام الزينبي الذي تولاها حتّى وفاته سنة ٣٨٤هـ(١٣٤)، فانتقلت بعد ذلك إلى ولده أبي الحسن(١٣٥).

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّ أُسرة السيّد المرتضى كانت لها الريادة والدور الأبرز في نقابة الطالبيين منذ بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتّى نهاية النصف الأوّل من القرن الخامس الهجري، أي لمدّةٍ فاقت قرناً من الزمن، وفي هذه الأثناء أيضاً تولّى والد زوجته وأخوها منصب نقابة العباسيين لفترةٍ طويلةٍ.

- **ديوان المظالم :**

رئاسة ديوان المظالم هي مسؤوليةٌ أخرى تصدّى لها آل السيّد المرتضى، إذ أُنيطت بهم بعد منصب النقابة وقد تولاها السيّد أبو أحمد الموسوي وولداه الشريفان المرتضى والرضي طوال فتراتٍ متعاقبةٍ. مهمّة هذا الديوان البتّ بالخلافات وحلحلة

المشاكل والوساطة بين طرفي النزاع وإعادة الحقّ إلى أهله، وهو يشبه نوعاً ما الادّعاء العام في عصرنا الراهن[١٣٦]. وبطبيعة الحال فإنّ من يتصدّى لهذا المنصب الحسّاس يجب أن يكون ذا شأنٍ ومنزلةٍ ونفوذٍ وهيبةٍ وعفّة نفسٍ، وأن يكون ورعاً تقياً منزّهاً من التعلّق بحطام الدنيا وملذّاتها الزائلة[١٣٧].

تصدّى السيّد أبو أحمد الموسوي للنقابة ورئاسة ديوان المظالم في آنٍ واحدٍ عدّة مرّاتٍ،[١٣٨] وفي سنة ٣٩٤ هـ تمّ تنصيبه نقيباً للطالبيين في العراق مرّةً أخرى بأمرٍ من بهاء الدولة البويهي الذي أصدر أمراً أيضاً بتنصيبه قاضياً للقضاة ورئيساً لديوان المظالم، إلا أنّ الخليفة العباسي لم يوافق على تعيينه قاضياً للقضاة[١٣٩]. وبعد وفاته تولّى السيّد الرضي ما كان يتقلّد من مناصب بما في ذلك رئاسة ديوان المظالم،[١٤٠] وبعد رحيله في سنة ٤٠٦ هـ أُنيطت هذه المناصب بأخيه السيّد المرتضى وأُوكلت إليه رئاسة ديوان المظالم بأمرٍ من القادر بالله العباسي إلى جانب نقابة الطالبيين[١٤١]. كما أنّ أبا تمّام الزينبي والد زوجة السيّد المرتضى كان يتولّى منصبي نقابة العباسيين وقضاء البصرة[١٤٢].

- **إمارة الحجّ :**

من المناصب الهامّة الأخرى التي تصدّى لها السيّد أبو أحمد الموسوي وولداه الشريفان المرتضى والرضي، منصب إمارة الحجّ وذلك لسنواتٍ مديدةٍ.

أمير الحجّ ينوب عن الخليفة في أيام الحجّ ويتولّى إدارة شؤون الحجيج ومن خلال علاقاته مع زعماء القبائل القاطنين في الديار المقدّسة يتكفّل بتمهيد السبُل اللازمة لوصول القوافل إلى مكّة والمدينة وإقامتها هناك، ويلقي خطبةً هناك ويشرف على مختلف شؤون حجّاج قافلته[١٤٣].

وقد تطرّق الماوردي إلى بيان إمارة الحجّ بشكلٍ مفصّلٍ وقال: «هَذِهِ الْوِلَايَةُ عَلَى

الْحَجِّ ضَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ تَكُونَ عَلَى تَسْيِيرِ الْحَجِيجِ.

وَالثَّانِي: عَلَى إِقَامَةِ الْحَجِّ، فَأَمَّا تَسْيِيرُ الْحَجِيجِ فَهُوَ وِلَايَةُ سِيَاسَةٍ وَزَعَامَةٍ وَتَدْبِيرٍ.

وَالشُّرُوطُ الْـمُعْتَبَرَةُ فِي الْـمُوَلَّى أَنْ يَكُونَ مُطَاعًا ذَا رَأْيٍ وَشَجَاعَةٍ وَهَيْبَةٍ وَهِدَايَةٍ.

وَالَّذِي عَلَيْهِ فِي حُقُوقِ هَذِهِ الْوِلَايَةِ عَشَرَةُ أَشْيَاءَ:

أَحَدُهَا: جَمْعُ النَّاسِ فِي مَسِيرِهِمْ وَنُزُولِهِمْ حَتَّى لَا يَتَفَرَّقُوا، فَيَخَافُ النَّوَى وَالتَّغْرِيرَ.

وَالثَّانِي: تَرْتِيبُهُمْ فِي الْمَسِيرِ وَالنُّزُولِ بِإِعْطَاءِ كُلِّ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ مُقَادًا، حَتَّى يَعْرِفَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ مُقَادَهُ إِذَا سَارَ، وَيَأْلَفَ مَكَانَهُ إِذَا نَزَلَ، فَلَا يَتَنَازَعُونَ فِيهِ وَلَا يَضِلُّونَ عَنْهُ.

وَالثَّالِثُ: يَرْفُقُ بِهِمْ فِي السَّيْرِ حَتَّى لَا يَعْجِزَ عَنْهُ ضَعِيفُهُمْ وَلَا يَضِلَّ عَنْهُ مُنْقَطِعُهُمْ...

الرَّابِعُ: أَنْ يَسْلُكَ بِهِمْ أَوْضَحَ الطُّرُقِ وَأَخْصَبَهَا، وَيَتَجَنَّبَ أَجْدَبَهَا وَأَوْعَرَهَا.

وَالْخَامِسُ: أَنْ يَرْتَادَ لَهُمْ الْمِيَاهَ إِذَا انْقَطَعَتْ، وَالْمَرَاعِيَ إِذَا قَلَّتْ.

وَالسَّادِسُ: أَنْ يَحْرُسَهُمْ إِذَا نَزَلُوا، وَيَحُوطَهُمْ إِذَا رَحَلُوا، حَتَّى لَا يَتَخَطَّفَهُمْ دَاعِرٌ وَلَا يَطْمَعَ فِيهِمْ مُتَلَصِّصٌ.

وَالسَّابِعُ: أَنْ يَمْنَعَ عَنْهُمْ مَنْ يَصُدُّهُمْ عَنِ الْـمَسِيرِ، وَيَدْفَعَ عَنْهُمْ مَنْ يَحْصُرُهُمْ عَنِ الْحَجِّ بِقِتَالٍ إِنْ قَدَرَ عَلَيْهِ، أَوْ بِبَذْلِ مَالٍ إِنْ أَجَابَ الْحَجِيجُ إِلَيْهِ...

وَالثَّامِنُ: أَنْ يُصْلِحَ بَيْنَ الْـمُتَشَاجِرِينَ، وَيُتَوَسَّطَ بَيْنَ الْـمُتَنَازِعِينَ، وَلَا يَتَعَرَّضَ لِلْحُكْمِ بَيْنَهُمْ إِجْبَارًا، إِلَّا أَنْ يُفَوَّضَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ...

وَالتَّاسِعُ: أَنْ يُقَوِّمَ زَائِغَهُمْ وَيُؤَدِّبَ خَائِنَهُمْ، وَلَا يَتَجَاوَزَ التَّعْزِيرَ إِلَى الْحَدِّ، إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ فِيهِ، فَيَسْتَوْفِيَهُ إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ فِيهِ...

وَالْعَاشِرُ: أَنْ يُرَاعِيَ اتِّسَاعَ الْوَقْتِ حَتَّى يُؤْمَنَ الْفَوَاتَ، وَلَا يُلْجِئَهُمْ ضِيقُهُ إِلَى الْحَثِّ فِي السَّيْرِ...»[١٤٤].

ومن الجدير بالذكر أنّ أوّل أميرٍ للحجّ من آل أبي طالب هو جدّ الشريف المرتضى لأبيه السيّد إبراهيم بن موسى الكاظم عليه السلام، إذ عيّنه المأمون العباسي سنة ٢٢٢ هـ رئيساً لهذا المنصب[١٤٥]، وقد دعا السيّد إلى أخيه الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام بعد المأمون. قال ابن كثير الدمشقي: «فِي هَذِهِ السَّنَةِ إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ أَخُو عَلِيٍّ الرِّضَا وَدَعَا لِأَخِيهِ بَعْدَ الْمَأْمُونِ ثُمَّ انْصَرَفَ بَعْدَ الْحَجِّ إِلَى الْيَمَنِ»[١٤٦]. أمّا أبو أحمد الموسوي فقد تولّى منصب إمارة الحجّ إبّان نقابته،[١٤٧] وقد أصدرت دار الخلافة أوامر عديدة تأكيداً على ضرورة تصدّيه لهذا المنصب الحسّاس[١٤٨]. ومن الجدير بالذكر أنّ أبا أحمد له العديد من الوكلاء الذين كانوا ينوبون عنه في إمارة الحجّ، ومنهم أبو عبد الله أحمد بن محمّد المعروف بـ (أمير الحاج) ونقيب الكوفة حيث تقلّد الوكالة مدّة ثلاث عشرة سنةً حتّى توفّي سنة ٣٨٩ هـ[١٤٩]. في بعض المواسم كان السيّد أبو أحمد يتولّى الإمارة بنفسه، مثلاً عندما أهدى الخليفة العباسي المطيع لله قناديل ثمينةً للكعبة المشرّفة كلّفه بأن يحملها معه إلى هناك[١٥٠].

ينقل التأريخ أنّ قوافل الحجيج في سنة ٣٦١ هـ تعرّضت لغارةٍ من قبل أعراب بني هلال فقتلوا منهم مقتلةً عظيمةً ولم ينجُ سوى أبي أحمد ومرافقيه[١٥١]. وفي بعض المواسم كانت قوافل الحجّ لا تشدّ الرحال نحو الديار المقدّسة لأسباب خاصّة، فعلى سبيل المثال في سنة ٣٦٧ هـ حدث نزاعٌ بين عضد الدولة وابن عمّه بختيار وإثر ذلك عطّلت قوافل الحجيج، وفي سنة ٣٦٨ هـ ألقى السيّد أبو أحمد خطبةً باسم بني العباس في مكّة المكرّمة، وبعد ذلك انتقلت قراءة الخطبة إلى نوّاب الخلفاء العبيديين في مصر فبقيت حكراً عليهم مدّةً من الزمن،[١٥٢] وفي بعض المواسم كانت الخطبة تقرأ باسم الخليفتين وذلك حدث سنة ٣٥٩ هـ، إذ تمّت قراءة خطبةٍ باسم الخليفة العباسي المطيع لله والقرامطة في مكّة، وخطبة أخرى في المدينة باسم المعزّ لدين الله الفاطمي، في حين

أنّ السيّد أبا أحمد الموسوي قرأ خطبةً خارج المدينة باسم المطيع لله(١٥٣).

بعد وفاة السيّد أبي أحمد أوكلت هذه المهمّة إلى ابنه السيّد الرضي حالها حال سائر المناصب التي كانت على عاتقه،(١٥٤) وبعد وفاته انتقلت إلى أخيه السيّد المرتضى بقرارٍ رسميٍّ من ديوان الخلافة(١٥٥). يذكر أنّ السيّد المرتضى عيّن أبا الحسن محمّد بن الحسن الأقساسي وكيلاً له طوال سنواتٍ مديدةٍ(١٥٦).

- **المناصب الأخرى لآل المرتضى:**

إضافةً إلى المناصب الرسمية التي تقلّدها السيّد المرتضى وأُسرته الشريفة، فقد تقلّدوا مناصب غير رسميةٍ أيضاً. على سبيل المثال في عهد الخليفة العباسي الطائع تولّى السيّد أبو أحمد الموسوي مسؤولية إدارة أوقاف البصرة سنة ٣٦٩ هـ(١٥٧)، كما تقلّد منصب الوساطة(١٥٨) ومتابعة الأمور(١٥٩) في النزاعات والأحداث السياسية والسفارة والوكالة،(١٦٠) وذلك بأمرٍ من الحكومات والسلاطين، حيث كان يتوسّط في الخلافات الاجتماعية التي منشؤها صراعات طائفية(١٦١).

في سنة ٣٥٨هـ التجأ حمدان بن ناصر الدولة الحمداني ببهاء الدولة البويهي وشكى إليه التصرّفات السيّئة لأخيه أبي تغلب، فأرسل معه السيّد أبا أحمد الموسوي إلى الموصل للوساطة بين هذين الأخوين(١٦٢).

إنّ تنحّي السيّد أبي أحمد الموسوي من النقابة آنذاك لم يكن بمعنى اعتزاله النشاط السياسي بالكامل، مثلاً في سنة ٣٦٣هـ إثر النزاع الذي حصل بين بختيار وأبي تغلب الحمداني ومقتل عددٍ من أنصار بختيار في الموصل، فإنّ السيّد أبا أحمد الذي كان معزولاً عن منصب النقابة آنذاك أوفد إلى الموصل من جانب بختيار للالتحاق بأبي تغلب ومتابعة الموضوع بغية اجتناب وقوع نزاعٍ مسلّحٍ(١٦٣).

وفي سنة ٣٨٢ هـ بعثه بهاء الدولة البويهي برسالةٍ إلى أخيه صمصام الدولة



الذي كان على خلافٍ معه، وعندما وصل إلى شيراز قُتل صمصام الدولة بواسطة أولاد بختيار فمكث هناك وشاهد عن كثبٍ كيف كان أنصار الطرفين يتناحرون فيما بينهم، فشاع خبرٌ بأنّ أتباع بهاء الدولة انتصروا على خصمهم وإثر ذلك خطب السيّد أبو أحمد في المسجد الجامع نيابةً عن بهاء الدولة، ولكن فور ثبوت كذب هذا الخبر استتر وترك شيراز خفيةً،(١٦٤) وفي السنة ذاتها أرسله هذا الحاكم بكتابٍ إلى حاكم الموصل أبي الذواد وإلى أمير بني عقيل الذي عقد معاهدة صلح مع البويهيين آنذاك لكنّه اعتقل من قبل قطاع طريقٍ من الأعراب ومن ثمّ أطلقوا سراحه فواصل طريقه نحو الموصل(١٦٥).

في سنة ٣٨٣هـ عقد قران سكينة ابنة بهاء الدولة على الخليفة العباسي القادر، وقد كان السيّد أبو أحمد وكيلاً عن بهاء الدولة في هذا العقد(١٦٦).

وعندما تفاقم النزاع بين الوزير أبي القاسم علي بن أحمد مع بهاء الدولة، تولّى السيّد أبو أحمد مهمّة الوساطة بينهما وبذل مساعي حثيثة لإصلاح ذات البين(١٦٧).

وقد قيل في تدبيره وحنكته ومهارته في القضايا السياسية ومكانته الرفيعة في البلاط، إنّه ذو شخصيةٍ عسكريةٍ وسياسيةٍ وكان يتلاعب بالحكومات وذا جرأةٍ كبيرةٍ(١٦٨). كما قيل إنّ مكانته وهيبته وكرامته لدى الخلفاء والسلاطين البويهيين قد بلغت حدّاً لدرجة أنّ بعضهم كانوا يهابونه،(١٦٩) كما كانت شهادته معتبرةً لدى أنظمة الحكم في أكثر القضايا حسّاسيةً حتّى على صعيد تنصيب الخليفة وخلعه(١٧٠). وخلاصة الكلام أنّ منزلة السيّد أبي أحمد رفيعةٌ بحيث لم يضاهيه فيها أيٌّ من الطالبيين(١٧١).

وكذا هو الحال بالنسبة إلى السيّد الرضي، فإضافةً إلى تقلّده مناصب رسمية في الحكومة، كان أيضاً ناشطاً على المستوى السياسي بشكلٍ ملحوظٍ، ونستشفّ من أشعاره التي أنشدها في نعومة أظافره أنّه كان يخوض في الأحداث السياسية التي

اعتقل إثرها والده، حيث اتّصفت بصبغةٍ سياسيةٍ. ويمكن القول إنّ أهمّ أفكاره قد تجسّدت في أشعاره بما في ذلك آراؤه السياسية[١٧٢]، وكان أحياناً يعدّ نفسه أفضل من الخليفة العباسي الذي استولى على الخلافة دون استحقاقٍ، وأحياناً أخرى كان يتحدّث عن معاناته في بغداد ويشكو من حكّام بني العباس، لذلك اتُّهم بالولاء للخلفاء الفاطميين[١٧٣]. ولا ريب في أنّ كثيراً من أشعار السيّد الرضي كانت ذات طابعٍ سياسيٍّ وخلقت له مشاكل[١٧٤]، وهذا الأمر كان سبباً لمتابعته من قبل الخلفاء العباسيين لدرجة أنّ بعضهم لم يكن يستبعد إقدامهم على قتله[١٧٥].

يذكر أنّ علاقاته كانت حسنةً مع بعض خلفاء بني العباس، فالطائع العباسي على سبيل المثال قرّبه أكثر من القادر، والسيّد بدوره كان يميل إليه أكثر من غيره[١٧٦]. في سنة ٣٨٨ هـ منحه بهاء الدولة لقب الشريف الأجل، وفي سنة ٣٩٢ هـ لُقّب بذي المنقبتين، وفي سنة ٣٩٧ هـ ـ وعلى قولٍ ٣٩٦ هـ أو ٣٩٨ هـ ـ أُطلق عليه لقب الرضي ذو الحسبين. وفي سنة ٤٠١ ه أمر بهاء الدولة بأن تدوّن جميع الرسائل التي يبعثها إلى السيّد الرضي بعنوان (الشريف الأجل)[١٧٧].

يذكر المؤرّخون أنّه في سنة ٤٠٢ هـ صدر مكتوبٌ بأمرٍ من الخليفة العباسي في تفنيد نسب الخلفاء الفاطميين، وقد وقّع عليه كبار القوم بمن فيهم الشريفان المرتضى والرضي[١٧٨]. نقل ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة أنّ القادر العباسي استخلفه على الحرمين الشريفين والحجاز سنة ٤٢٢هـ، حيث قال: «قال القادر للنقيب أبي أحمد: قل لولدك محمّد: أيّ هوانٍ قد أقام عليه عندنا وأيّ ضيمٍ لقي من جهتنا وأيّ ذلٍّ أصابه في مملكتنا؟! وما الذي يعمل معه صاحب مصر لو مضى إليه؟! أكان يصنع إليه أكثر من صنيعنا؟! ألم نولّه النقابة؟! ألم نولّه المظالم؟! ألم نستخلفه على الحرمين والحجاز وجعلناه أمير الحجيج؟! فهل كان يحصل له من صاحب مصر أكثر من هذا؟!»[١٧٩].

لقد شهد القاصي والداني بالمنزلة العظيمة لهذا العلم الفذ، وحينما وافته المنية شارك في مراسيم تشييعه جميع طبقات المجتمع والمسؤولين الرسميين وكبار القوم، بمن فيهم الأشراف والأعيان والقضاة والوزير فخر الملك الذي صلّى عليه صلاة الميّت بعد أن وافته المنية(١٨٠).

أمّا السيّد المرتضى فهو الآخر قد تصدّى إلى مناصب رسمية وغير رسمية أخرى غير نقابة الطالبيين ورئاسة ديوان المظالم وإمارة الحج،(١٨١) ورغم أنّه اختلف عن أخيه برغبته الجامحة في ترويج العلم لكنّ هذا لا يعني انزواءه عن الشؤون السياسية. في سنة ٣٩٧ هـ لقّبه بهاء الدولة البويهي بـ (المرتضى ذو المجدين)(١٨٢)، وفي محرّم سنة ٤٠٦هـ حدث نزاعٌ شديدٌ بين الشيعة والسنّة في بغداد فأوكل إليه الوزير فخر الملك مسؤولية الوساطة وفضّ النزاع، وقد نجح في تلك المهمّة وتمكّن من حلحلة المشكلة بفطنته وتدبيره فخمدت نار الفتنة بفضل مساعيه الخيّرة(١٨٣). وفي سنة ٤١٤هـ عزم مشرف الدولة البويهي على زيارة بغداد وحينما وصل إلى ضواحيها خرج الخليفة العباسي القادر لاستقباله واصطحب معه السيّد المرتضى(١٨٤). في سنة ٤١٥ هـ قرّر الوزير الحسين بن علي المغربي أن يأخذ قَسَماً من أمراء الجيش والأتراك على وفائهم لمشرف الدولة البويهي فدعى السيّد المرتضى وشرفاء القوم لحضور هذه المراسيم،(١٨٥) وفي السنة نفسها تولّى السيّد المرتضى عقد قران ابنة علاء الدولة على مشرف الدولة(١٨٦).

في سنة ٤١٦ هـ حدثت أعمال شغب في بغداد بعد وفاة شرف الدولة البويهي فأضمر الصعاليك النار بمنزل السيّد المرتضى،(١٨٧) وفي السنة التالية حدثت نزاعاتٌ مسلّحةٌ بين الصعاليك والقوّات الموالية للخلافة فتعرّضت الكرخ إلى الدمار، فتوسّط السيّد للحيلولة دون تفاقم الأوضاع(١٨٨). وفي سنة ٤٢٠هـ حدثت مشاحناتٌ في مسجد براثا بين بعض المتعصّبين من الشيعة وخطيب المسجد الذي عيّنه الخليفة فعطّلت إثر ذلك صلاة الجمعة وكما هو معهودٌ فقد توسّط السيّد المرتضى بين أطراف

النزاع وحلّ المسألة بوديّةٍ وأُقيمت صلاة الجمعة فيه من جديدٍ،[189] وفي السنة ذاتها حاز على لقب (علم الهدى) بعد الرؤيا التي رآها الوزير أبو سعيد محمّد بن عبد الرحيم، فهذا اللقب أطلقه عليه الخليفة القادر بالله[190].

في سنة ٤٢٢هـ لما توفّي القادر العباسي فإنّ السيّد المرتضى كان أوّل من بايع القائم بأمر الله العباسي وأنشد شعراً في مدحه[191]، وفي نفس السنة احتدمت الخلافات بين الشيعة والسنّة فتعدّى بعض المتطرّفين على منزله وأضرموا فيه النار فماتت إحدى جواريه حرقاً فنهض مجاوروه من الأتراك ودافعوا عنه[192]. في سنة ٤٢٣هـ تعكّرت الأجواء بين الخليفة العباسي والأمير البويهي ولتلطيف الأجواء أقسما يمين وفاءٍ بحضور السيّد،[193] وفي سنة ٤٢٤هـ انتفض الجند الأتراك على جلال الدولة فالتجأ الأمير البويهي إلى دار السيّد المرتضى[194]، وفي السنة التالية دعا الصعاليك وقطّاع الطرق إلى داره فوعظهم ودعاهم إلى التوبة وخيّرهم بين الانضمام إلى جيش السلطان أو الخروج من بغداد، فاختاروا الخروج من المدينة[195]. في سنة ٣٢٧هـ انتفض الأتراك على جلال الدولة من جديدٍ فاستشار السيّد ومن ثمّ ترك قصره والتجأ إلى داره وطلب حمايته[196] وفي هذه السنة تمّت تنحية الوزير أبي القاسم بن ماكولا عن منصبه واعتقاله وأُنيطت مهمّة استجوابه بالسيّد المرتضى[197].

إنّ كثيراً من أشعار السيّد المرتضى كانت لها صبغةٌ سياسيةٌ، فقد تطرّق إلى ذكر أسماء بعض الخلفاء المعاصرين له في ديوانه، وهم الطائع لأمر الله[198] والقادر[199] وابنه القائم بأمر الله،[200] كما ذكر أسماء أمراء الدولة البويهية كبهاء الدولة وأولاده شرف الدولة وسلطان الدولة وركن الدين جلال الدولة، وأيضاً ذكر أبا كاليجار مرزبان بن السلطان بن بهاء الدولة. أمّا الوزراء الذين وردت أسماؤهم في شعره فهم: أبو غالب محمّد بن خلف، أبو علي الرخجي، أبو علي الحسن بن حمد، أبو سعد بن عبد الرحيم، أبو الفتح، أبو الفرج محمّد بن جعفر بن فسانجس، أبو طالب محمّد بن أيّوب بن سليمان البغدادي، وزير الملك أبي كاليجار أبو منصور بهرام بن مافنة، وغيرهم.

الكثير من هذه الأشعار تضمّن إطراءً على بعض الساسة ولكنّ بعضها ذمّهم(٢٠١).

أمّا الشبهات والاعتراضات التي طرحها البعض حول مرافقته للحكّام وقبوله مناصب رسمية، فقد ردّ عليها في رسالةٍ ألّفها بهذا الخصوص تحت عنوان (مسألة في العمل مع السلطان) وذلك في ذروة نشاطاته السياسية سنة ٤١٥ هـ، وقد بدأ بتدوينها بعد نقاشٍ حدث في مجلس وزير مشرف الدولة البويهي أبي القاسم الحسين بن علي المغربي الذي كان موالياً لأهل البيت عليهم السلام، إذ دار حول جواز أو عدم جواز تقبّل مسؤولية مناصب رسمية من قبل الحاكم الجائر. طرح السيّد في هذه الرسالة أدلّةً عقليةً وروائيةً واستدلّ بسيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام لإثبات جواز هذا الأمر فيما لو تمكّن المسؤول من تسخيره لأعمال البرّ والخير كإعانة الشيعة والمستضعفين، وقال إنّه حتّى وإن كان في ظاهره منوطاً من قبل الحاكم الجائر لكنّه في باطنه نابعٌ من إذن أئمّة الحقّ الذين أذنوا بتقلّد المناصب الرسمية بشروطٍ ذكروها على هذا الصعيد، لذا فإنّ المسؤول هنا تقبّل المسؤولية بأمرٍ منهم. ولتأييد رأيه ساق روايةً صحيحةً جوّزت إقامة حدود الله وقطع يد السارق لمن يتولّى مسؤوليةً توكل إليه في هذه الحكومات، كذلك جوّزت له كلّ عملٍ تأمر به الشريعة المقدّسة(٢٠٢).

في الحقيقة نستشفّ من هذه الرسالة أهداف السيّد المرتضى من وراء قبوله بعض المناصب الرسمية في البلاد، وهي تثبت لنا أنّه كان في صدد إحقاق حقوق الشيعة والمؤمنين، إذ اعتقد بأنّ الأساس في شرعيتها هو أمر الإمام المعصوم عليه السلام، لذلك لم يتورّع عن الانخراط في السلك السياسي. ولا شكّ في أنّ هذه الرسالة قد حظيت بأهميةٍ بالغةٍ إبّان تولّيه أُمور الأُمّة لارتباطها بطبيعة مسؤولياته.

نتيجة البحث

هناك كثير من الخصائص التي امتاز بها السيّد المرتضى وأُسرته الشريفة وتفرّدوا بها عن سائر العلماء والشخصيات الشيعية في مختلف المستويات العلمية والثقافية

والسياسية والاجتماعية، ويمكن تلخيص أهمّها بما يأتي:

١) عراقة الأصل وشرف النسب بالانتماء إلى الأُسرة الهاشمية أُمّاً وأباً.

٢) الثروة المالية الطائلة التي كانت في خدمة الدين والفقراء والمحرومين.

٣) المكانة الاجتماعية المرموقة واحترام الناس على مختلف مشاربهم وتوجّهاتهم.

٤) المناصب السياسية الحسّاسة.

فهذه العوامل وغيرها فسحت لهم المجال لترويج آرائهم الكلامية بين الشيعة الإمامية آنذاك لدرجة أنّ المنهج الفكري للسيّد المرتضى فرض نفسه في المجتمع الشيعي لسنواتٍ مديدةٍ بعد وفاته.

لقد استثمر السيّد المرتضى هذه الإمكانيات لإدارة شؤون الشيعة والحيلولة دون وقوع تجاذباتٍ بينهم وبين أهل السنّة في بغداد، كما أنّه بنى مدرسةً حديثةً على غرار مدرسة أُستاذه الجليل الشيخ المفيد من دون أن يتعرّض لمضايقاتٍ حكوميةٍ كما حدث لأُستاذه ولتلميذه الشيخ الطوسي اللذين اضطرّا لمغادرة بغداد. كما سخّر كلّ ما لديه بأفضل شكلٍ ممكنٍ فأعدّ كادراً كفوءاً من العلماء الذين انتشروا في شتّى أرجاء البلاد الإسلامية ونشروا أفكاره ووسّعوا من نطاق جغرافيا عالم التشيّع ممّا أدّى إلى تأصّل آرائه الكلامية لسنواتٍ طويلةٍ بعد التحاقه بالرفيق الأعلى.

لا ريب في أنّ مكانته السياسية والاجتماعية لم تكن السبب الوحيد في تحقيق تلك النجاحات الباهرة، بل هناك عوامل عديدة أخرى ساعدت على ذلك.

* مصادر البحث *

١. ابن أبي الحديد (١٣٧٨ ش)، شرح نهج البلاغه، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.

٢. ابن الأثير، عزّ الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (١٩٦٥ م)، الكامل في التأريخ، دار صادر، بيروت.



٣. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد الجزري (١٩٧٢ م)، جامع الأصول فى أحاديث الرسول، عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان.
٤. ابن تغرى بردى، يوسف، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة، وزاره الثقافة والإرشاد القومي، الموسّسة المصرية العامّة، مصر.
٥. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمّد (١٩٩٢م)، المنتظم فى تأريخ الأُمم والملوك، تحقيق محمّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
٦. ابن حجر (١٩٧١م)، لسان الميزان، موسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٧. ابن حزم (١٩٨٣م)، جمهرة أنساب العرب، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
٨. ابن حمدون (١٩٩٦م)، التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت.
٩. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (١٩٨٨ م)، ديوان المبتدأ والخبر في تأريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
١٠. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
١١. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، قم.
١٢. ابن عساكر (١٤١٥ هـ)، تأريخ مدينه دمشق، تحقيق : علي شيري، دار الفكر، بيروت.
١٣. ابن عماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي الدمشقي (١٩٨٦ م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، دار ابن كثير، دمشق ـ بيروت، الطبعة الأولى.
١٤. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (١٩٨٦ م)، البداية والنهاية، دار الفكر، بيروت.
١٥. ابن مسكويه، أحمد بن محمّد (١٤٢١هـ)، تجارب الأُمم، دار سروش للطباعة والنشر.
١٦. ابن بسّام الأندلسي، الذخيره في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربيه للكتاب، ليبيا - تونس، (١٩٧٩م).
١٧. ابن عنبه أحمد بن علي (١٣٨٠ هـ)، عمدة الطالب، تحقيق محمّد حسن الطالقاني، النجف، المطبعة الحيدرية.
١٨. أحمد أمين (٢٠٠٧ م)، ظهر الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.
١٩. علي رضا أسعدي (١٣٩٠ ش)، السيّد الرضي (باللغة الفارسية)، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قم.
٢٠. الميرزا عبد الله الأفندي (١٣٨٦ ش)، رياض العلماء (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محمد



باقر ساعدى، مؤسّسة الدراسات الإسلامية، مشهد.
٢١. الميرزا عبد الله الأفندي (١٤١٠ هـ)، تعليقة أمل الآمل، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.
٢٢. السيّد محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
٢٣. آغا بزرك الطهراني (١٩٨٣ م)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت.
٢٤. السيّد مهدي بحر العلوم (١٣٦٣ ش)، الفوائد الرجالية، تحقيق محمّد صادق بحر العلوم / حسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران.
٢٥. عبدالملك الثعالبي (١٩٨٣م)، يتيمة الدهر، تحقيق مفيد محمّد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦. السيّد محمّد مهدي الجعفري (١٣٨٩ ش)، احياگر بلاغت علوي (باللغة الفارسية)، منشورات همشهري، طهران.
٢٧. السيّد محمّد حسين الحسيني الجلالي (٢٠٠١م)، دراسة حول نهج البلاغه، مؤسّسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
٢٨. محمّد هادي خالقي (١٣٨٧ ش)، ديوان نقابت (باللغة الفارسية)، مركز الثقافة والعلوم الإسلامية، قم.
٢٩. شمس الدين محمّد بن أحمد الذهبي (١٩٩٣ م)، سِيَر أعلام النبلاء، مؤسّسه الرساله، بيروت.
٣٠. شمس الدين محمّد بن أحمد الذهبي (١٩٩٣ م)، تأريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
٣١. فخر الدين الرازي (١٤٠٩ هـ)، الشجرة المباركة في الأنساب الطالبية، تحقيق السيّد مهدي رجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامّه، قم.
٣٢. رشيد الصفّار (١٤١١ هـ)، مقدمة الذخيرة، مؤسّسه (نشر إسلامي)، قم.
٣٣. زكي مبارك، عبقرية الشريف الرضي، المطبعة العصرية، لبنان.
٣٤. أبو سعيد عبد الكريم بن محمّد بن منصور التميمي السمعاني (١٩٦٢ م)، الأنساب، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى.
٣٥. السيّد علي بن الحسين المرتضى (١٤٠٥ هـ)، رسائل الشريف المرتضى، دار القران الكريم، قم.
٣٦. السيّد علي بن الحسين المرتضى (١٩٩٧م)، الناصريات، مؤسّسه الهدى.
٣٧. الشيخ الطوسي (١٤١٧ هـ)، الفهرست، تحقيق الشيخ جواد قيومي، مؤسّسه نشر الفقاهة، قم.
٣٨. مصطفى صادقي (١٣٩٠ ش) دولتمردان شيعه در دستگاه خلافت عباسي (باللغة الفارسية)، مركز الثقافة والعلوم الإسلامية، قم.
٣٩. الصفدي (٢٠٠٠ م)، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت.
٤٠. أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (١٩٦٧م)، تأريخ الأُمم والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية.



٤١. علي بن محمّد العلوي العمري (١٤٠٩هـ)، المجدي في أنساب الطالبيين، تحقيق أحمد مهدوي دامغاني / السيّد محمود المرعشي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامّه، قم.

٤٢. أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي (١٩٨١م)، كتاب المعرفة والتأريخ، تحقيق أكرم ضياء العمري، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية.

٤٣. علي بن محمّد البغدادي الماوردي (١٩٦٦ م)، الاحكام السلطانيه والولايات الدينيه، دار التعاون، مكّة.

٤٤. آدم متز (١٣٨٨ ش)، تمدّن إسلامي در قرن چهارم هجري (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي رضا ذكاوتي، منشورات أمير كبير، طهران.

٤٥. محمّد باقر المجلسي (١٤٠٤هـ)، بحار الأنوار، مؤسّسه الوفاء، بيروت.

٤٦. السيّد علي خان المدني الشيرازي (١٣٩٧هـ)، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، تقديم محمّد صادق بحر العلوم، منشورات مكتبة بصيرتي، قم.

٤٧. أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (١٤٠٩هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق أسعد داغر، دار الهجرة، ، قم، الطبعة الثانية.

٤٨. المطهّر بن طاهر المقدسي، البدء والتأريخ، مكتبة الثقافة الدينية.

٤٩. السيّد أكبر موسوي تنياني (١٣٩١ ش)، مناسبات إمامية وزيدية (باللغة الفارسية)، مجلّة نقد ونظر، العدد الثاني.

٥٠. النجاشي (١٤١٦ هـ)، رجال النجاشي، منشورات جامعة المدرّسين، قم.

٥١. الميرزا حسين النوري الطبرسي (١٤١٥هـ)، خاتمه المستدرك، مؤسّسه أهل البيت لإحياء التراث، قم.

٥٢. محمّد بن عبد الملك الهمداني (١٩٦٧م)، تكملة تأريخ الطبري، دار التراث، بيروت.

٥٣. ياقوت الحموي (١٤١٤هـ)، معجم الأُدباء، دار الغرب الإسلامي، بيروت.



* هوامش البحث *

١ ـ استند الباحثان في هذه المقالة إلى مختلف المصادر في تفصيل مواضيع البحث، لكنّهما اعتمدا بشكلٍ أساسيٍّ على بعض الدراسات التي أُجريت حول السيّد المرتضى بالتحديد، ومنها المقالات التالية التي دوّنت باللغة الفارسية: سيّد مرتضى، تدوين علي رضا أسعدي. ترجمه شريف المرتضى، تدوين رشيد الصفار. ديوان نقابت، تدوين محمّد هادي خالقي. أدب المرتضى، تدوين عبد الرزاق محيي الدين.

٢ ـ أحمد أمين، ٢٠٠٧، ١: ٩٢ ـ ٩٣.

٣ ـ يمكن القول إنّ الشيخ المفيد ﵀ هو الذي أسّس مدرسة الشيعة الكلامية.

٤ ـ قال ابن الأثير: (أمّا من كان على رأس المائة الرابعة... من الإمامية المرتضى الموسوي أخو الرضي الشاعر). ابن الأثير، ١٩٧٢، ١١: ٣١٩.

وقال ابن حجر: (ذكر بعض الإمامية أنّ المرتضى أوّل من بسط كلام الإمامية في الفقه وناظر الخصوم واستخرج الغوامض وقيّد المسائل، وهو القائل في ذلك:

كان لولاي غائضاً مكر الفقـ ... ـه سحيـق المدى بحرّ الكلام

ومعان شحطن لطفا عن الأفـ ... ـهام قربتها مـن الأفهـام

ودقيـق أبرزتـه بجـليـــل ... وحـلالاً أبنتـه من حرام).

ابن حجر، ١٩٧١، ٤: ٢٢٤ .

٥ ـ للاطّلاع أكثر، راجع: آدم متز، ١٣٨٨: ١٧٦ ـ ١٨٤ و ٢١٩ ـ ٢٤٤.

٦ ـ يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

٧ ـ للاطّلاع أكثر، راجع: آدم متز، ١٣٨٨: ١٧٦ ـ ١٧٧.

٨ ـ علي بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ١٢٥ ـ ١٢٧.

٩ ـ أحمد بن محمّد بن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣٣.

١٠ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ق: ٢٠١ ـ ٢٠٤.

١١ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ٨٣.

١٢ ـ المصدر السابق، ١٤٠٩: ٨٣ ـ ٨٤.

١٣ ـ علي بن محمّد العلوي، ١٤٠٩: ١٢٥ ـ ١٢٧.

١٤ ـ السيّد محسن الأمين، ٢ : ٢٢٩.

يعتقد بعض النسّابة أنّ جدّ السيّد المرتضى هو إبراهيم الأصغر، وقالوا إنّ الذي قام في اليمن هو إبراهيم الأكبر الذي لا عقب له وليس إبراهيم الأصغر كما يقول البعض. بحر العلوم، ١٣٦٣، ١: ٤٢٩ ـ ٤٣١.

١٥ ـ أحمد بن علي بن عنبة: ١٣٨٠ ق: ٣٠٨.

١٦ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ٨٣؛ موسوي تنياني، ١٣٩٢: ٩١.

١٧ ـ المصدر السابق، ١٤٠٩: ٨٣ ـ ٨٤.

١٨ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ٨٤.

١٩ ـ عبد الكريم السمعاني، ١٩٦٢: ٦: ٣٦١ ـ ٣٦٢.

٢٠ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٦: ٥١٧.

٢١ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ٢٥.
٢٢ ـ أحمد أمين، ٢٠٠٧، ١: ٤١ ـ ٤٧.
٢٣ ـ السيّد المرتضى، ١٩٩٧: ٦٣ ـ ٦٤.
٢٤ ـ آدم متز، ١٣٨٨: ٢٠٠ ـ ٢١٨.
٢٥ ـ أحمد أمين، ٢: ٢٢٨ ـ ٢٣٠.
٢٦ ـ السيّد المرتضى، ١٩٩٧: ٦٢ ـ ٦٤.
٢٧ ـ آغا بزرك الطهراني، ١٩٨٣، ١: ٢٠٣.
٢٨ ـ محمّد هادي خالقي، ١٣٨٧: ٢٤٣ ـ ٢٤٥.
٢٩ ـ علي بن محمّد العلوي العمري ١٢٤ ـ ١٢٥؛ أحمد بن علي بن عنبه ٢٠٣ ـ ٢٠٤؛ : أحمد أمين، ٦: ١٨٣.
٣٠ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ١٣١.
٣١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٤: ٣٥٩.
٣٢ ـ محمّد بن عبد الملك الهمداني، ١٩٦٧، ١: ٢١٧.
٣٣ ـ علي بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ١٢٤.
٣٤ ـ الصفدي، ٢٠٠٠، ١٣: ٤٩.
٣٥ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٤: ٣٣٩.
٣٦ ـ علي بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ١٢٥
٣٧ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١٥.
٣٨ ـ علي بن محمّد العمري، ١٤٠٩: ١٢٥ ـ ١٢٧؛ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ق: ٢٠٧ ـ ٢٠٩؛ ابن عماد العكبري، ١٩٨٦: ٥: ٤٥.
٣٩ ـ ابن عماد العكبري، ١٩٨٦: ٥: ٤٥؛ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ق: ٢٠٨. قال ابن عنبه إنّ السيّد الرضي حفظ القرآن الكريم في سنٍّ متأخّرةٍ.
٤٠ ـ علي بن محمّد العمري، ١٤٠٩: ١٢٥ ـ ١٢٧.
٤١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٣٨.
٤٢ ـ المصدر السابق، ١٩٩٢، ١٥: ١١٥ ـ ١١٦.
٤٣ ـ ياقوت الحموي، ١٤١٤، ١: ٣٧٧.
٤٤ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ق: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
٤٥ ـ علي رضا أسعدي، ١٣٩٠: ٢٦ ـ ٢٨.

٤٦ ـ آدم متز، ١٣٨٨: ٢٠٦.
٤٧ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ق: ٢٤٠.
٤٨ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٣٠: ٦١.
٤٩ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ٨٣ ـ ٨٤.
٥٠ ـ الحسيني الجلالي، ٢٠٠١: ٩٣.
٥١ ـ آدم متز، ١٣٨٨: ٢١٩ ـ ٢٣٨.
٥٢ ـ رشيد الصفّار، ١٤١١: ٢٣ ـ ٢٤.
٥٣ ـ ابن حجر، ١٩٧١، ٤: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.
٥٤ ـ الميرزا عبد الله الأفندي، ١٣٨٦، ٤: ٣٠.
٥٥ ـ المصدر السابق، ١٣٨٦، ٤: ٣٤ ـ ٣٨.
٥٦ ـ ابن حجر، ١٩٧١، ٤: ٢٢٣؛ أحمد أمين، ٩: ٢١٧.
٥٧ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ق: ٢٠٦.
٥٨ ـ أحمد أمين، ٦: ١٨٧.
٥٩ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٢: ٥٣.
٦٠ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٢٩٤.
٦١ ـ ابن حمدون، ١٩٩٦، ٧: ٢٥٣.
٦٢ ـ علي بن محمّد العمري، ١٤٠٩: ١٢٥ ـ ١٢٧.
٦٣ ـ الثعالبي، ١٩٨٣، ٥: ٦٩.
٦٤ ـ ابن خلّكان، ٣: ٣١٣ ـ ٣١٤.
٦٥ ـ الصفدي، ٢٠٠٠، ٢١: ٦ ـ ٧.
٦٦ ـ رشيد الصفّار، ١٤١١: ٢٠.
٦٧ ـ ابن حجر، ١٩٧١، ٤: ٢٢٣.
٦٨ ـ النجاشي، ١٤١٦: ٢٧٠؛ الشيخ الطوسي، ١٤١٧: ٩٩.
٦٩ ـ محمّد باقر المجلسي، ١٤٠٤، ١٠٥: ٢٥.
٧٠ ـ ابن عساكر، ١٤١٥، ١٤: ٥٢.
٧١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٣٥٣.
٧٢ ـ الميرزا عبد الله الأفندي، ١٤١٠: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
٧٣ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ١٨: ١٤١ ـ ١٤٢.

٧٤ـ آغا بزرك الطهراني، ١٩٨٣، ٣: ٣٤٣ ـ ٣٤٤.
٧٥ـ المصدر السابق، ١٩٨٣، ٣: ٥٧.
٧٦ـ ابن شهر آشوب، ١٥٣؛ السبحاني، ١٤١٨، ٥: ٣١٩ـ ٣٢٠.
٧٧ـ آغا بزرك الطهراني، ١٩٨٣، ٢: ٨٣ ـ ٨٤.
٧٨ـ جعفر السبحاني، ١٤١٨، ٥: ١٢٢ ـ ١٢٤.
٧٩ـ آغا بزرك الطهراني، ١٩٨٣، ٤: ٤٢٣.
٨٠ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٨٧، ٣٠: ٤٣.
٨١ـ آغا بزرك الطهراني، ١٩٨٣، ٢: ٨٩.
٨٢ـ المصدر السابق، ١٩٨٣، ٢٠، ٢١٦ـ ٢٣٨.
٨٣ـ المصدر السابق، ١٩٨٣، ٢٠: ٣٤٣ و ٣٤٧ و ٣٧٢.
٨٤ـ محمّد هادي خالقي، ١٣٨٧: ١٧١ ـ ١٧٢ .
٨٥ـ الصفدي، ٢٠٠٠، ١٣: ٤٩.
٨٦ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٤: ٣٣٩.
٨٧ـ الميرزا عبد الله الأفندي، ١٣٨٦، ٤: ٢١ ـ ٣٠.
٨٨ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١١: ٣٢٦.
٨٩ـ ابن عماد العكبري، ١٩٨٦، ٥: ٤٥ ـ ٤٦.
٩٠ـ الميرزا عبد الله الأفندي، ١٣٨٦، ٤: ٣٣ـ ٣٤.
٩١ـ مصطفى صادقي، ١٣٩٠: ٥٣ـ ١٩٠.
٩٢ـ أحمد أمين، ٢: ٢٢٨ـ ٢٣٠.
٩٣ـ محمّد بن جرير الطبري، ١٩٦٧، ٨: ٥٣٥.
٩٤ـ المطهّر بن طاهر المقدسي، ٦: ١١٠.
٩٥ـ محمّد بن جرير الطبري، ١٩٦٧، ٨: ٥٤٠.
٩٦ـ يعقوب بن سفيان الفسوي، ١٩٨١، ١: ١٩٤.
٩٧ـ المسعودي، ١٤٠٩، ٤: ٣٠٩.
٩٨ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١: ٢٤٩.
٩٩ـ ابن خلدون، ١٩٨٨، ٤: ١٤٨.
١٠٠ـ أحمد أمين، ٢: ٢٢٨ـ ٢٣٠.
١٠١ـ على بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ١٥٢ـ ١٥٣.



١٠٢ ـ السيّد المرتضى، ١٩٩٧: ٦٢ ـ ٦٤.
١٠٣ ـ على بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ٣٢؛ الذهبي، ١٩٩٣، ١٦: ١١٤ ـ ١١٤.
١٠٤ ـ محمّد هادي خالقي، ١٣٨٧: ١٩١ ـ ١٩٢.
١٠٥ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٦: ٤٤١.
١٠٦ ـ محمّد هادي خالقي، ١٣٨٧: ١٣٤.
١٠٧ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ٩١ ـ ٩٧.
١٠٨ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٥٧ ـ ١٥٩.
١٠٩ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٦٣ ـ ١٧٣.
١١٠ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٧٩ ـ ١٨٧.
١١١ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٥٥ ـ ١٥٦.
١١٢ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٥٢.
١١٣ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٢٣.
١١٤ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٤٣ ـ ١٤٥.
١١٥ ـ المصدر السابق، ١٣٨٧: ١٤٤ ـ ١٤٨.
١١٦ ـ علي بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ٣٢؛ الذهبي، ١٩٩٣، ١٦: ١١٤ ـ ١١٦.
١١٧ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ١٥: ٧٢.
١١٨ ـ محمّد بن جرير الطبري، ١٩٦٧، ١١: ٤٢٩.
١١٩ ـ السيّد المرتضى، ١٩٩٧: ٦٣.
١٢٠ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٦: ٣٥١ ـ ٣٥٤.
١٢١ ـ محمّد بن جرير الطبري، ١٩٦٧، ١١: ٤٣٩.
١٢٢ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٦: ٤٤٩.
١٢٣ ـ المصدر السابق، ٧: ١٠٢ و ١٦٣ ـ ١٦٤.
١٢٤ ـ زكي مبارك، ١: ١٠٤ ـ ١٠٥.
١٢٥ ـ ابن تغري بردي، ٤: ١٥٧.
١٢٦ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٤: ٣٦٩.
١٢٧ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١١: ٣٣٦؛ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ١٨٢.
١٢٨ ـ أحمد بن علي بن عنبة، ١٣٨٠ق : ٢٠٧.
١٢٩ ـ ابن عماد العكبري، ١٩٨٦، ٥: ٤٤.

١٣٠ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١١.
١٣١ ـ محمّد هادي خالقي، ١٣٨٧: ١٥٨.
١٣٢ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٣٠: ٦١.
١٣٣ ـ فخر الدين الرازي، ١٤٠٩: ٨٣ ـ ٨٤.
١٣٤ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٦: ٥١٧.
١٣٥ ـ محمّد بن جرير الطبرى، ١٩٦٧، ١١: ٤٣٩.
١٣٦ ـ أحمد أمين، ٩: ٢١٦.
١٣٧ ـ البغدادي الماوردي، ١٩٦٦: ١٢٥.
١٣٨ ـ هناك أقوال مختلفة حول مجريات عزله وتنصيبه وحول تأريخ ذلك، إذ يحتمل أنّ تنحّيه في بعض الأحيان كان إثر مرضه، لكنّ بعض المؤرّخين بدلاً من أن يشيروا إلى تركه المنصب باختياره زعموا أنّه عزل، لذلك أكّد الباحثون على أنّه لم يعزل عن منصبه عدّة مرّاتٍ كما زعم بعضهم. للاطّلاع أكثر، راجع: ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٧٢؛ الصفدي، ٢٠٠٠، ١٣: ٤٩.
١٣٩ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١١: ٣٣٣؛ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ١٨٢.
١٤٠ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ق: ٢٠٧.
١٤١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١١.
١٤٢ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٦: ٥١٧.
١٤٣ ـ زكي مبارك، ١: ١٥٦ ـ ١٥٧.
١٤٤ ـ الماوردي، ١٩٦٦: ١٦٩ ـ ١٧٦.
١٤٥ ـ المسعودي، ١٤٠٩، ٤: ٣٠٩.
١٤٦ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٠: ٢٤٩.
١٤٧ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٧٢.
١٤٨ ـ الطبري، ١٩٦٧، ١١: ٤٢٩.
١٤٩ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ه: ٣٢٨.
١٥٠ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٤: ٤٦.
١٥١ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٦: ٢٤٥.
١٥٢ ـ ابن خلدون، ١٩٨٨، ٤: ١٣٠.
١٥٣ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٢١: ٢٢.

١٥٤ ـ أحمد بن علي بن عنبه، ١٣٨٠ ه، ٢٠٧.

١٥٥ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١١.

١٥٦ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٢: ١٨.

١٥٧ ـ ابن حزم، ١٩٨٣: ٦٣.

١٥٨ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣١٧ ـ ٣١٩؛ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٨: ٥٩٤.

١٥٩ ـ ابن خلدون، ١٩٨٨، ٣: ٥٣٠؛ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٨: ٦٣٠.

١٦٠ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣٨٤؛ ٩: ٩٣.

١٦١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٣، ١٤: ٣٤٤.

١٦٢ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٨: ٥٩٤.

١٦٣ ـ ابن خلدون، ١٩٨٨، ٣: ٥٣٠؛ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٨: ٦٣٤.

١٦٤ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣٨٤.

١٦٥ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ٩٣.

١٦٦ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١١: ٣١٢.

١٦٧ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣١٧ ـ ٣١٩.

١٦٨ ـ علي بن محمّد العلوي العمري، ١٤٠٩: ١٢٤.

١٦٩ ـ ابن تغري بردي، ٤: ٢٢٣.

١٧٠ ـ ابن مسكويه، ١٤٢١، ٧: ٣٣٠.

١٧١ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ٦: ٢٩٢.

١٧٢ ـ الجعفري، ١٣٨٩، ١٢٢ ـ ١٣٢.

١٧٣ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١٨ ـ ١١٩؛ أحمد أمين، ٩: ٢١٨.

١٧٤ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٢: ٢.

١٧٥ ـ النوري الطبرسي، ١٤١٥، ٣: ٢١٠ ـ ٢١١.

١٧٦ – المدني الشيرازي، ١٣٩٧: ٤٧٠.

١٧٧ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٥٤.

١٧٨ ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٨: ١٢.

١٧٩ ـ ابن أبي الحديد المعتزلي، ١٣٧٨، ١: ٣٨.

١٨٠ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٢: ٥ ـ ٦.

١٨١ ـ المصدر السابق، ١٩٨٦، ١٢:٢.

182 ـ شمس الدين الذهبي، ١٩٩٣، ٢٧: ٢٣٦.

١٨٣ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١١١.

١٨٤ ـ المصدر السابق، ١٩٩٢، ١٥: ١٥٨.

١٨٥ ـ المصدر السابق،١٩٩٢، ١٥: ١٦٣.

١٨٦ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ٣٤١.

١٨٧ ـ ابن عماد العكبري، ١٩٨٦، ٥: ٨١.

١٨٨ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ١٧٥.

١٨٩ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ٣٩٤.

١٩٠ ـ الميرزا عبد الله الأفندي، ١٣٨٦، ٤: ١٨ -١٩.

١٩١ ـ ابن الأثير، ١٩٦٥، ٩: ٤١٥.

١٩٢ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٢١٤.

١٩٣ ـ المصدر السابق، ١٩٩٢، ١٥: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

١٩٤ ـ ابن كثير الدمشقي، ١٩٨٦، ١٢: ٣٥.

١٩٥ ـ ابن الجوزي، ١٩٩٢، ١٥: ٢٤١ ـ ٢٤٢.

١٩٦ ـ المصدر السابق، ١٩٩٢، ١٥: ٥٤.

١٩٧ ـ المصدر السابق، ١٩٩٢، ١٥: ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

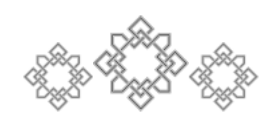
١٩٨ ـ تصدّى للخلافة من سنة ٣٦٣ هـ إلى ٣٨١ هـ.

١٩٩ ـ تصدّى للخلافة من سنة ٣٨١ هـ إلى ٤٢٢ هـ.

٢٠٠ ـ تصدّى للخلافة من سنة ٤٢٢ هـ إلى ٤٦٧ هـ.

٢٠١ ـ رشيد الصفّار، ١٤١١: ٢٠ و ٤٥.

٢٠٢ ـ السيّد المرتضى، ١٤٠٥، ٢: ٨٧ ـ ٩٧.





إجازة السيد المرتضى للبصروي

■ تحقيق: السيد حسين الموسوي البروجردي



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين كما هو أهله، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، البشير النذير نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله، وعلى آله الغرّ الميامين الطيّبين الطاهرين، سيّما ابن عمّه سيّد الأوصياء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب..

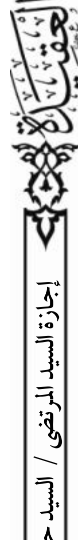
كان التأليف في العلوم الإسلاميّة قديماً من أصعب الفنون؛ فالمؤلّف يطوي مراحل عديدة؛ ليكون الكتاب مطابقاً للموازين العلميّة في المجال الذي يروم التأليف فيه، ويصبح بذلك نافعاً للآخرين.

ولو أمعنّا النظر في تراث القدماء لتوصّلنا إلى نتيجةٍ مهمَّةٍ وهي أنَّ لهم طرقاً خاصَّةً سلكوها في نشر الكتاب وإيصالِهِ إلى الآخرين، فلا يكون الكتاب معتبراً إلاّ إذا توفَّرت فيه الشروط العلميَّة، فلا يتداول العلماء كلَّ ما وجدوه مكتوباً، ولا ينقلون عن أيّ كتابٍ كان؛ والكتاب عندهم يمرّ بعدّة مراحل لا تزال موجودة بدءاً من التنظير في شأن الموضوع.. وانتهاءً بالمسوّدة ثمَّ المبيّضة.

نعم نحن أيضاً في هذه الطرق نشاركهم إلّا أنّ الفارق بيننا وبين القدماء هي الطرق المسلوكة في نشر الكتاب وإيصاله إلى الأجيال القادمة، فكان القدماء ينقلون عن الكتاب ضمن شروط معيَّنة، هي المعروفة بطرق التحمَّل والأداء التي كانت متداولة بين القدماء من السماع من الشيخ (وهو أعلاها)، أو العرض على الشيخ، أو إجازة من الشيخ، أو الكتابة من الشيخ، أو الإعلام من الشيخ، على ما هو المقرّر بين المحدّثين والعلماء من الفقهاء والأُصوليّين.

وأمّا في العصر الراهن فبعد حدوث التكنلوجيا وظهور الآلات الحديثة لطباعة الكتب أغنتِ المؤلّفين عن تلكم الطرق وأعرضوا عنها، ولذا نشرت ما لا يحصى من الكتب والبحوث والدراسات..

ومن تأمّل في تراثنا الخالد توصَّل إلى أنَّ غرض القدماء هو شدّة حرصهم في دقّة الضبط والرصانة، والحفظ والصيانة عمّا يلحق المتون من التحريف والتحوير والنقص والتغيير.



وإليك نموذجاً مهمّاً من القدماء وهو أبو الحسن محمّد بن محمّد بن أحمد البصروي الذي فاز بخدمة السيّد الأجلّ الشريف أبي القاسم المرتضى علم الهدى؛ فلقد قام بمهمّة جليلة إذ حفظ لنا تراث أُستاذه السيّد المرتضى من خلال ما دوّنه من فهرس تصانيف وإجازة السيّد المرتضى له برواية كتبه ومؤلّفاته، فرحمة الله عليهما بما قدّما لتراثنا الإسلامي.

أبو الحسن البصروي وفهرست كتب السيّد المرتضي علم الهدى:

لقد كان للبصروي فهرست كتب أُستاذه السيّد المرتضى، وقد طبعت في مقدّمة بعض كتب السيّد[1]، وأيضاً ذكر الشيخان الطوسي والنجاشي ـ رحمهما الله ـ في فهرستهما كتب السيّد وأيضاً ابن شهر آشوب في معالم العلماء.

أمّا بعد أن وصلتْ إليّ نسخ فهرست البصروي ودقّقت في عباراته فرأيت فيه ملاحظات ينبغي البحث حولها، وهي:

١ـ ورد في آخر فهرست البصروي حكاية طلب إجازة البصروي من السيّد عمّا تضمّنه هذا الفهرست وأيضاً حكاية ما أجابه السيّد بالإجازة بها في هذا الفهرست وما يتجدّد بعد ذلك.

٢ـ لاحظت وجود الاختلافات بين فهرست النجاشي والطوسي ومعالم العلماء وبين فهرست البصروي سواء كان الاختلاف في تعداد أسامي الكتب أم الاختلاف في أسمائها.

٣ـ جاء في فهرست الشيخ في ذيل ذكر كتب السيّد عبارة: «له من التصانيف ومسائل البلدان شيء كثير، يشتمل على ذلك فهرسته المعروف».

هل تعدُّ هذه الرسالة فهرساً أم لا؟

منشأ هذا السؤال هي الملاحظة الأُولى؛ من أنّ في نهاية هذه الرسالة حكاية طلب إجازة البصروي من السيّد، وحكاية إجازة السيّد المرتضى إليه، يعني هل هذه الرسالة من قبيل الإجازة كما يعلم من نهايتها أو من قبيل الفهرست كما هو مكتوب في صدرها وأيضاً في نهايتها حيث حكى طلب إجازة البصروي من أنّها فهرست لكتب السيّد المرتضى، وأيضاً ورد في الكتب من أنّها فهرست لكتب السيّد؛ فلتوضيح المطلب لابدّ من أن نبحث في مكانة وفائدة وتفاوت الإجازة والفهرست ومنهج القدماء أمام كلّ واحد منهما، فنقول:

إنّ المدار عند جميع الفرق الإسلاميَّة في علومهم الحديثيَّة الحجّيّة ثمّ العمل؛ ومن هنا يجري البحث عن السند الموجود في صدر الحديث، وهذا طريقهم الفريد لمعرفة الصحيح من السقيم، ولكن من مزيات أصحابنا الإماميّة أنّهم مضافاً إلى هذا وغيره من الطرق لكسب الحجّيّة والاعتبار في الرواية يبحثون عن الكتاب المنقول

عنه؛ عن نسخه وشهرته وتداوله بين أصحابهم وعملهم برواياته.. أو لما له من المزيّة الموجبة للاهتمام.

وهذا لا يكون إلاّ بضمّ مقدّمة وهو أخذ الكتب من الماضين وإيصالها إلى المستقبلين بشكل صحيح حتّى تكمل لهم أسباب الحجّيّة في العمل؛ وذلك لا يتمّ إلاّ أن يسري في القلب ثقة من انتساب الكتاب وما فيه إلى مؤلّفه؛ فبمجرّد العثور على نسخة مكتوب عليها اسم مؤلّفٍ لم يصحّ انتسابها إليه؛ لأنّه لم تثبت قطعيّة انتسابها إلى المؤلّف وصحّة ما في الكتاب، فلذا لا يجوز العمل بما فيه، بلسان آخر لم يخرج طريق الوجادة الإنسان إلى ما يرغب إليه وهي القطع، بما في الوجادة من الأخطاء التي ناقش فيها العلماء.

ولذا تعتبر الإجازة بأنحائها المعهودة عند القدماء إلى المكتوبات والمحفوظات؛ فهي موصلة إلى المطلوب ومقبولة عند الجميع ومطلوبة طرحها في الأوساط العلميّة، ونرى أنّ عندنا من زمن الأئمّة عليهم السلام طرقاً في الإجازة إلى الكتب والروايات وذلك في زمن منعت العامّة من تدوين الأحاديث وانقادوا بأحكام حكّامهم في الشريعة الإسلامية.

علّة تأليف الفهارس:

وأمّا سبب الإقبال على الفهرسة فيمكن أن يقال: إنّ الفائدة في الفهارس إثبات أنّ عندنا ظهراً من الماضين وكتباً من السلف الصالحين فقط، وهو قولٌ قشريٌّ ظاهريٌّ.

نعم إثبات أنّ لسلفنا كتباً في مختلف العلوم من فوائد تأليف الفهارس، كما صرّح به النجاشي في بداية رجاله: «فإنّي وقفت على ما ذكره السيّد الشريف ـ أطال الله بقاءه وأدام توفيقه ـ من تعيير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف، وهذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم.. وقد جمعت من ذلك ما استطعته،

ولم أبلغ غايته»[٢].

لكن لم تنحصر فائدة الإقبال إلى الفهارس بهذا الأمر، والمستفاد من كلمات العلماء فوق ذلك لأنّ في الإجازة مشاكل يشقّ ذهاب الجميع فيها؛ لأنّها مقيَّدة بكونها إلى شخص معيّن ولا تكون للجميع فلا تفيد إلاّ على مقدارها ويصعب على الجميع أو يتعذّر أن يوصلوا طريقهم إلى كلّ الأثبات والإجازات؛ لكثرة مؤلّفات الأصحاب[٣]، وأيضاً صعوبة الإحاطة بجميع الطرق.. أو علل أُخرى، فلهذا بادروا إلى تأليف كتب في ذكر أسامي مؤلّفات الأصحاب بشكل عامّ لجميع من أراد أن يتّصل إلي الإجازات ولكن بطريق أعمّ من الإجازات.

ثمَّ إنّ في الفهرسة يتوصّل إلى الغرض بكلّ سهولة، وهو ملاحظة الشواهد والقرائن لكسب الحجّيّة للفقهاء والمجتهدين من تصحيح انتساب الكتب إلى مؤلّفيها، والطرق إلى نسخها، وتشخيص أضبط النسخ، ومعرفة مستوى الكتاب وميزان محتواه، ومدى عمل الأصحاب به، وشهرته بينهم...

ولذلك انبرى الأعلام بتأليف فهارسِ كتبِ الأصحاب وذكر طرق الاتّصال إليها والتنبيه إلى نكات مثل شهرة الكتاب أو مستوى عمل الأصحاب به وغيرها.. ليتحصّن بذلك التراث ويخلّد على مرّ العصور، ويصل إلى الجيل القادم من العلماء ويتلقّوها من دون ريب أو تشكيك.

وإليك نموذجاً من هذه الساحة الواسعة التي تدلّ على وعي نظر العلماء في الإقبال إلى تأليف الفهارس وجهودهم في تشخيص أضبط النسخ وأحسن الطرق في الاتّصال إلى كتب المشايخ:

كالكتب الثلاثين للحسن والحسين ابني سعيد فإنّ النجاشي قال فيها: وكتب ابني سعيد كتب حسنة معمول عليها.

وأيضاً قال بعده: أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة

كثيرة، فمنها ما كتب إليّ به أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن نوح السيرافي رحمه الله في جواب كتابي إليه: والذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري القمّي، وأبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، والحسين بن الحسن بن أبان، وأحمد بن محمّد بن الحسن بن السكن القرشي البردعي، وأبو العبّاس أحمد بن محمّد الدينوري، فأمّا ما عليه أصحابنا والمعوّل عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمّد بن عيسى، أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن عليّ بن سفيان البزوفري فيما كتب إليّ في شعبان سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة، قال: حدثنا أبو عليّ الأشعري، أحمد بن إدريس بن أحمد القمّي، قال: حدّثنا أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد بكتبه الثلاثين كتاباً(٤).

وأيضاً ما ذكر في محمّد بن أحمد بن يحيى الأشعري: كان ثقة في الحديث إلاّ أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل ولا يبالي عمّن أخذ وما عليه في نفسه مطعن في شيء، وكان محمّد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمّد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمّد بن موسى الهمداني، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمّد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن أبي عبد الله السيّاري، أو عن يوسف بن السخت، أو.. وذكر أسامي بعض الرواة.

وقال بعده: قال أبو العبّاس ابن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن بن الوليد في ذلك كلّه وتبعه أبو جعفر ابن بابويه رحمه الله على ذلك إلاّ في محمّد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رأيه فيه، لأنّه كان على ظاهر العدالة والثقة. ولمحمّد بن أحمد بن يحيى كتب، منها : كتاب نوادر الحكمة، وهو كتاب حسن كبير يعرفه القمّيّون بدبّة شبيب، قال: وشبيب فأُمّي كان بقم له دبّة ذات بيوت، يعطي منها ما يطلب منه من دهن، فشبّهوا هذا الكتاب بذلك(٥).

وأيضاً ما جاء في فهرست الشيخ في سعد بن عبدالله الأشعري الذي روى كتبه

بطريقين أحدهما فيه ابن بابويه قال بعد ذكر الطريق: قال ابن بابويه: إلاّ كتاب المنتخبات، فإنّي لم أروها عن محمّد بن الحسن إلاّ أجزأ قرأتها عليه وأعلمت على الأحاديث التي رواها محمّد بن موسى الهمداني، قد رويت عنه كلّ ما في كتاب المنتخبات ممّا أعرف طريقه من الرجال الثقات(٦).

وأيضاً من الشواهد ما ورد في ترجمة محمّد بن أُورمة: ذكره القمّيّون وغمزوا عليه ورموه بالغلو حتّى دسّ عليه من يفتك به، فوجده يصلّي من أوّل الليل إلى آخره فتوقّفوا عنه، وحكى جماعة من شيوخ القمّيّين عن ابن الوليد أنّه قال: محمّد بن أُورمة طعن عليه بالغلو، وكلّ ما كان في كتبه ممّا وجد في كتب الحسين بن سعيد وغيره فقل به، وما تفرّد به فلا تعتمده.. وكتبه صحاح إلاّ كتاباً ينسب إليه، ترجمته تفسير الباطن فإنّه مخلّط. فلحصول المزيد للأمثلة والوقوف على المطلب عليك بكتب الفهارس فهي مشحونة بتلك الموارد.

نعم بقى هنا شيء وهو أنّ منشأ جميع الفهارس يرجع إلى الإجازة من حيث إنّ الفهارس تألّف من الإجازات فالإجازات أقدم من الفهارس في تكوّنها، وهذا بجهة ما قلناه آنفاً من أنّ الاتّصال إلى جميع الإجازات صعب أو متعذّر فالتفتوا إلى تأليف الفهارس، ومن هنا فإنّ النسبة المنطقيّة بين مصاديق الإجازة والفهرست هو التباين، فالإجازة مقدَّمة من حيث التقدّم الزمانيّ على الفهارس، فقد كانت الإجازات متداولة يوماً لم توجد الفهارس بالمرّة.

أمّا مع هذا فأصبحت الإجازات حجّة بين أيدينا ونستفيد منها اليوم ما نستفيد من الفهارس، وذلك لا يكون إلاّ لكثرة اتّصال الأصحاب بها واهتمامهم بها فصارت كالمتواتر بالجملة، ولذا توصلنا إلى الغرض الذي ذكرنا في الإقبال إلى الفهارس، وقد ساد هذا المنهج في القرن الحادي عشر، ولذا شاع تأليف كتب الإجازات والأثبات وتدوينها.

رسالة البصروي بين الإجازة والفهرسة:

أمّا بالنسبة إلى هذه الرسالة فهل تُعدّ فهرساً أو إجازة، قد يقال: إنَّ إطلاق الفهرست عليها مشكل بسبب ما جاء في نهايتها من التصريح بأنّها من قبيل الإجازة إذ حكى طلب إجازة البصروي من السيّد عمّا تضمّنه هذا الفهرست، وأيضاً حكاية ما أجابه السيّد بالإجازة بها في هذا الفهرست الذي يحكي كونها من قبيل الإجازات وليست من قبيل الفهارس.

مضافاً إلى ما ذكر ورد في فهرست الشيخ الطوسي رحمه الله عبارة ما نصّه: «يشتمل على ذلك فهرسته المعروف» فيه تصريح بأنّ للسيّد المرتضى رحمه الله فهرستاً لتأليفاته، والظاهر أنّها تأليف السيّد نفسه وهو غير فهرست البصروي تلميذه بقرينة عبارة الشيخ: «فهرسته المعروف» لأنّ ظاهر رجوع الضمير إلى السيّد، وأيضاً إذا أراد الشيخ فهرست البصروي فعليه أن يذكر أنّه تأليف تلميذه البصروي.

وقد تنبَّه لذلك الشيخ آقا بزرك وصرّح في الذريعة بأنّ الفهرست الذي ذكره الشيخ من جمع السيّد المرتضى؛ قائلاً: «وظاهره أنّ الفهرس للسيّد نفسه»، ولكن قال فيما بعده بلا فاصلة: «ولعلّه ما كتبه أبو الحسن محمّد بن محمّد البصروي، ثمّ استجاز من السيّد في ٤١٧»[٧]، ولكن يمنع ذلك حكاية ما كتبه السيّد في إجازته للبصروي في نهاية الرسالة؛ إذ كتب إليه: «ما ذكر منه في هذه الأوراق»؛ فإنّ التعبير بصيغة الغائب ـ يعني ذكر ـ تصريح بأنّ هذه الرسالة من جمع تلميذه البصروي، ولو كانت من جمع السيّد المرتضى نفسه لأشار إلى ذلك بقوله: ذكرته أو جمعته وما شابه ذلك، مع أنّنا لم نلحظ أيّ تصريح وتلويح، فتأمّل.

وأيضاً إذا كانت هذه الرسالة الفهرست المعروف الذي ذكره الشيخ واستجاز البصروي ـ على ما قاله العلاّمة الطهراني ـ أو أنّ الفهرست هذه الرسالة وما قصد الشيخ ليس غيرها فينبغي أن يذكر فيه جميع مؤلّفات السيّد المرتضى، ولكن نلاحظ



وجود كثير من الكتب المطبوعة للسيّد لم تذكر في هذه الإجازة[٨].

هذا يدلّ على عدم جامعيّة الفهرس لجميع مصنّفات السيّد المرتضى؛ وأنّ البصروي لم يقصد تأليف فهرست اصطلاحيّ لجمع كلّ مؤلّفات السيّد على الحالة المعهودة عند المفهرسين لكتب شخص واحد من مشايخه[٩].

وإذا قيل بأنّ هذه الرسالة قطعة من فهرست السيّد المرتضى الذي أراد البصروي إجازتها فهذا قول بلا دليل مع ما كان في حكاية إجازة السيّد من التصريح بنقصان أسامي مؤلّفاته حيث قال: «جميع كتبي وتصانيفي وأمالي ونظمي ونثري»، ففي هذه الإجازة لم يذكر من أماليه أو نظمه شيئاً؛ إلّا أن يقال بأنّ بعض هذه الكتب المذكورة في المتن من أماليه ونظمه فلم يوضح لنا بسبب فقدانه.

فعلى هذا يمكن أن يقال ـ على ما يفهم من عبارة الشيخ الطوسي رحمه الله ـ: إنّ للسيّد فهرستاً لسرد تأليفاته مثل ما وقع من بعض من سبق عليه أو معاصريه[١٠].

هذا مع وجود الاختلافات بين رسالة البصروي وفهرست الشيخ التي أوردناها في هامش الرسالة هذه، وأيضاً الزيادة والنقصان في عدد مؤلّفات السيّد بين الفهرستَيْن، ففي فهرست الشيخ ذكر ٣٩ كتاباً، ويذكر في هذا الفهرست ٦١ كتاباً؛ كما وجدنا في فهرست الشيخ أسماء بعض المصنّفات التي لم توجد في رسالة البصروي[١١]؛ تقتضي التباين بين فهرست الذي كان بيد الشيخ الطوسي ورسالة البصروي.

وجدير بالذكر أنّ ما يجري من الاختلافات بين فهرست الشيخ ورسالة البصروي بأدنى مرتبة موجودة في رجال النجاشي فإنّه يطابق مع رسالة البصروي في البداية ولكن بعد ذكر عدّة من الكتب يختلف، كان الاختلاف في الألفاظ أم في تعداد الكتب[١٢].

أمّا مع هذا أنّ الاختلاف بين فهرست النجاشي والطوسي والبصروي بالنسبة

إلى أنّهم تلامذة السيّد المرتضى وقد صاحبوه فترة طويلة بحيث إنّ النجاشي تولّى غسله ومعه الشريف أبو يعلى محمّد بن الحسن الجعفري وسلاّر بن عبد العزيز، والشيخ الطوسي قرأ هذه الكتب أكثرها عليه وسمع سائرها تُقرأ عليه دفعات كثيرة، وأيضاً البصروي صاحبه مدّة طويلة ـ ولم يكن فرقاً بين النقل بشكل الإجازة أو الفهرست ـ فشيء غير اعتيادي لأنّ فهرست مؤلّفات السيّد موجود بينهم ومعروف عندهم فلأيّ سبب لم ينقلوا منه بعينه.

ويمكن أن يقال بأنّ مؤلّفات السيّد مشهورة عندهم أو قرؤوها عليه أو يكون فهرسته طويلاً(١٣).. ولذا غضّوا النظرَ عن المراجعة إلى فهرسته واعتمدوا بذكرانهم واكتفوا بذكر أعيانها(١٤).

ويتبيّن ممّا تقدَّم أنّ ثلاثة من تلامذة السيّد المرتضى كتبوا فهرست مؤلّفاته في عصر واحد ووصلت بأيدينا، وهم: النجاشي والشيخ الطوسي في فهرستيهما والبصروي عن طريق الإجازة، وأمّا ابن شهرآشوب فقد تلاهم بعد قرنين من الزمن.

أمّا المشكلة التي اكتشفتها من خلال هذه الإجازة فهي أنّ إجازة السيّد إلى البصروي وقعت في تاريخ ٤١٧ هـ، وكانت وفاة السيّد في ٤٣٦ هـ فالزمان الذي بين هاتين السنتين ١٩ سنة، وقطعاً أنّ للسيّد رحمه الله مؤلّفات في هذه الفترة فبهذه الإجازة لا نوصل إليها، اللّهمّ إلاّ أن يقال أنّ في نهاية إجازة السيّد عبارة نستفيد منها للتطرّق إلى الكتب التي ألّفها في هذه الفترة وهي: «ما ذكر منه في هذه الأوراق وما لعلّه يتجدّد بعد ذلك» فإنّ لفظ «يتجدّد بعد ذلك» عام يشتمل عليها.

الطرق إلى كتب السيّد المرتضى:

وإليك الطرق إلى مصنّفات السيّد المرتضى التي عثرنا عليها في كتب الإجازات:

في إجازة السيّد محمّد بن الحسين بن محمّد بن أبي الرضا العلوي للسيد شمس الدين محمد بن جمال الدين أحمد بن أبي المعالي: عن السيّد محيي الدين محمّد بن عبد الله بن عليّ بن زهرة الحسيني، عن رشيد الدين أبي جعفر محمّد بن عليّ بن شهرآشوب المازندراني، عن السيّد أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسني المروزي، عن أبي عبد الله محمّد بن عليّ الحلواني، عن السيّد المرتضى.

وعن السيّد المنتهى بن أبي زيد بن كيابكي الحسيني، عن أبيه، عن السيّد المرتضى.

وعن الشيخ أبي جعفر محمّد بن أحمد الفتّال الفارسي النيسابوري، عن أبيه، عن السيّد المرتضى وقد سمع كلّ واحد من المنتهى ومحمّد الفتّال بقراءة أبيه على السيّد المرتضى.

وأخبرني بها أيضاً الشريف عزّ الدين أبو الحارث محمّد بن الحسن بن عليّ الحسيني البغدادي، عن قطب الدين أبي الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي، عن السيّد ابن الأعرج النقيب، عن القاضي أحمد بن عليّ بن قدامة، عن السيّد المرتضى.

وذكر السيّد غياث الدين بن طاوس أنّه يروي جميع كتب السيّد المرتضى عن العلامة نصير الدين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، عن والده، عن السيّد فضل الله الراوندي الحسني، عن مكّي بن أحمد المخلّطي، عن أبي عليّ بن أبي غانم العصمي، عنه.

وذكر الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد أنّه يروي عن السيّد محيي الدين ابن زهرة، عن الشيخ رشيد الدين محمّد بن عليّ بن شهرآشوب المازندراني، بالإسناد.

وذكر الشيخ نجم الدين جعفر بن نما أنّه يروي جميع كتب السيّدين عن والده، عن الشيخ محمّد بن جعفر المشهدي، عن الشيخ محمّد بن عليّ بن شهرآشوب، عن السيّد المنتهى بن أبي زيد بن كيابكي الحسني الكجبي الجرجاني، بالإسناد إلى كتب السيّدين الرضي والمرتضى.

ذكر أنّه يروي كتاب «غرر الفوائد ودرر القلائد» للسيّد المرتضى عن والده، عن محمّد بن جعفر، عن عبد الله بن جعفر الدوريستي، عن جدّه، عن جدّه، عن المصنّف.

ويروي أيضاً الجزء الأوّل منه عن والده، عن الشيخ أبى الحسن عليّ بن يحيى الخيّاط، عن السيّد شرفشاه بن محمّد بن الحسين بن زيارة الأفطسي، عن جمال الدين أبى الفتوح الحسين بن عليّ الخزاعي، عن القاضي حسن الإسترآبادي، عن ابن قدامة، عن السيّد المرتضى.

وذكر الشيخ نجم الدين جعفر بن نما في إجازته أيضاً أنّ والده يروي كتاب «تنزيه الأنبياء» للسيّد المرتضى، عن الشيخ أبى الحسن عليّ بن يحيى الخيّاط، عن عربي بن مسافر، عن عبد الله بن جعفر بن محمّد، عن جدّه أبى جعفر محمّد بن موسى، عن جدّه أبى عبد الله جعفر بن محمّد، عن السيّد المرتضى.

ويروي جميع كتب المرتضى أيضاً عن والده، عن الشيخ عليّ بن قطب الدين الراوندي، عن أبى الفضل عبد الرحيم بن أحمد بن الأُخوّة البغدادي، عن الشيخ أبى غانم العصمي الهروي الشيعي الإمامي، عنه.

وذكر الشيخ محمّد بن صلاح السيبي أنّه يروي عن السيّد رضي الدين محمّد بن محمّد الآوي الحسيني إجازة في سنة اثنتين وثلاثين وستمائة بمشهد السعدي بالحلّة، عن والده محمّد، عن جدّه زيد، عن جدّ أبيه الفقيه الداعي الحسيني، عن السيّد المرتضى علم الهدى.

وفي إجازة العلاّمة لبني زهرة والسيّد مهنّا بن سنان المدني: عن والدي رحمه الله وعن السيّد جمال الدين أحمد بن طاوس والشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد جميعاً، عن السيّد فخّار بن معد بن فخّار العلوي الموسوي، عن شاذان بن جبرئيل، عن أحمد بن محمّد الموسوي، عن ابن قدامة، عن السيّد المرتضى.

وأيضاً في إجازته للمولى تاج الدين محمود زين الدين محمّد بن سديد الدين عبد الواحد الرازي: عن والدي، وعن الشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد والسيّد جمال الدين أحمد بن طاوس جميعاً، عن السيّد أحمد بن يوسف بن أحمد ابن العريضي العلوي الحسيني، عن برهان الدين محمّد بن محمّد بن عليّ الحمداني القزويني، عن السيّد فضل الله بن عليّ الحسني الراوندي، عن عماد الدين أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسني، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن السيّد المرتضى.

وعن والدي والشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد والسيّد جمال الدين أحمد ابن طاوس الحسيني، عن يحيى بن محمّد بن الفرج السوراوي، عن الحسين بن رطبة، عن المفيد أبي عليّ، عن والده أبي جعفر الطوسي، عن السيّد المرتضى.

وعن والدي والشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد وجمال الدين أحمد بن طاوس جميعاً، عن السيّد فخّار بن معد بن فخّار الموسوي، عن الفقيه شاذان بن جبرئيل القمّي، عن السيّد أحمد بن محمّد الموسوي، عن ابن قدامة، عن الشريف المرتضى.

وفي إجازة الشهيد الأوّل للشيخ ابن الخازن الحائري: عن العلاّمة الحلّي، بالإسناد.

وأيضاً في إجازته للشيخ شمس الدين: عن شيخنا جلال الدين أبي محمّد الحسن بن نما، عن الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد، عن السيّد أبي حامد محمّد بن زهرة الحسيني الحلبي الإسحاقي، عن الشيخ أبي جعفر محمّد بن عليّ بن شهرآشوب المازندراني، عن أبي الفضل الداعي والسيّد الإمام ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن عليّ الحسني والشيخ أبي الفتوح أحمد بن عليّ الرازي والشيخ الإمام أبي عبد الله محمّد وأخيه أبي الحسن عليّ ابني عليّ بن عبد الصمد النيسابوري وأبي عليّ محمّد بن الفضل الطبرسي جميعاً، عن الشيخين أبي عليّ المفيد وأبي الوفاء عبد الجبّار المقرئ كليهما عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن السيّد.

وفي إجازة الشيخ محمّد بن أحمد بن محمّد الصهيوني للشيخ عليّ بن عبد العالي الميسي: عن الشيخ عزّ الدين بن العشرة عن نظام الدين عليّ بن عبد الحميد النيلي، عن فخر الدين بن المطهّر، بالإسناد.

وفي إجازة الشيخ عليّ بن هلال الجزايري للشيخ عليّ بن عبد العالي الكركي: وأجزت له ما أُجيز لي روايته عن المولى محمّد بن مكّي الشهير بالشهيد، عن فخر الدين محمّد بن الحسن بن المطهّر، عن والده، بالإسناد.

وفي إجازة عليّ بن عبد العالي الكركي لعليّ بن عبد العالي الميسي ولولده الشيخ إبراهيم: عن الشيخ الشهيد، بالإسناد المذكور.

وأيضاً من إجازته للمولى حسين بن شمس الدين محمّد الإسترآبادي والمولى عبد العليّ بن أحمد بن سعد الدين محمّد الاسترآبادي: شمس الدين محمّد الشهير بابن المؤذّن الجزيني، عن أبي عبد الله الشهيد محمّد بن مكّي قدس الله سرّه، عن شيخه عزّ الدين حسن بن العشرة، عن الشيخ كمال الدين أحمد بن فهد، عن الشيخ زين الدين عليّ بن الخازن الحائري، عن العلاّمة الحلّي، بالإسناد المذكور.

وفي إجازة الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي للشيخ شمس الدين محمّد الإسترآبادي: عن إبراهيم بن الحسن الشهير بالذراق، عن الشيخ عليّ بن هلال الجزائري، عن الشيخ أحمد بن فهد، عن الشيخ زين الدين عليّ بن الحسن الخازن الحائري، عن الشيخ أبي عبد الله محمّد بن مكّي، بالإسناد.

وعنه، عن الشيخ عليّ بن هلال، عن الشيخ عزّ الدين بن العشرة، عن الشيخ أحمد بن فهد، عن الشيخ عليّ بن يوسف النيلي، بالإسناد.

وعنه أيضاً، عن عليّ بن هلال عمّن يثق به، عن عبد المطّلب بن الأعرج الحسيني، عن جمال الدين الحسن بن يوسف، عن محمّد بن نما، عن محمّد بن منصور العجلي ابن إدريس، عن عربي بن مسافر العبادي، عن إلياس بن هشام الحائري، عن



أبي عليّ بن الشيخ أبي جعفر الطوسي، بالإسناد.

وفي إجازة الشهيد الثاني لحسين بن عبد الصمد والد شيخنا البهائي: عن نور الدين عليّ بن عبد العالي الميسي العاملي، بالإسناد المذكور في إجازة الشهيد الأوّل.

وفي إجازة المولى محمّد تقي المجلسي لميرزا إبراهيم ابن كاشف الدين محمّد اليزدي: عن الشيخ البهائي، عن الشيخ عبد العالي العاملي، عن أبيه الشيخ نور الدين عليّ بن عبد العالي، بالإسناد المذكور.

وفي إجازة آقا حسين الخونساري لتلميذه الأمير ذي الفقار: عن المولى محمّد تقي، عن المولى عبد الله بن الحسين التستري، عن الشيخ نعمة الله بن أحمد بن محمّد بن خاتون العاملي، عن أبيه الشيخ جمال الدين أحمد بن محمّد، عن والده شمس الدين محمّد بن خاتون، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن الحاجّ عليّ، عن الشيخ زين الدين جعفر بن الحسام، عن السيّد حسن بن نجم الدين، عن الشيخ الشهيد محمّد بن مكّي رضي الله عنهم أجمعين.

حيلولة: وعن المولى محمّد تقي، عن بهاء الدين محمّد العاملي، عن والده الشيخ حسين بن عبد الصمد، بالإسناد المذكور.

حيلولة: وبالاسناد المذكور عن الشيخ شمس الدين بن داود، بالإسناد المذكور.

حيلولة: وبالإسناد المتقدّم إلى الشيخ جمال الدين أحمد، عن الشيخ نور الدين عليّ بن عبد العالي، بالإسناد المذكور.

حيلولة: وعن شيخنا المتقدّم دام ظلّه، عن السيّد شرف الدين عليّ بن الحسن الحسيني، عن السيّد الأمير فيض الله وعن الشيخ محمّد، عن الشيخ حسن، عن الشيخ حسين بن عبد الصمد، عن الشيخ زين الدين بن عليّ بأسانيده إلى الشهيد.

حيلولة: وعن شيخنا المتقدّم، عن الشيخ جابر بن عبّاس النجفي، عن السيّد محمّد بن السيّد عليّ العاملي صاحب المدارك، عن أبيه، عن الشهيد الثاني بأسانيده إلى

الشهيد، بالإسناد إلى العلاّمة الحلّي.

حيلولة: وبالاسناد المتقدّم إلى الشهيد، عن السيّد المرتضى عميد الدين عبد المطّلب بن مجد الدين أبي الفوارس محمّد بن عليّ بن الأعرج الحسيني والسيّد تاج الدين أبي عبد الله محمّد بن القاسم بن معيّة الحسني الديباجي والسيّد أحمد بن أبي إبراهيم محمّد بن محمّد بن الحسن بن زهرة الحلبي والسيّد مهنّا بن سنان المدني وقطب الدين محمّد بن محمّد الرازي والشيخ رضي الدين أبي الحسن عليّ بن جمال الدين أحمد بن يحيى المعروف بالمزيدي، عن العلاّمة، بالإسناد المذكور.

وفي إجازة الشيخ الحرّ العاملي للمولى محمّد فاضل المشهدي: وأجزت له أن يروى عنّي جميع مؤلّفات السيّد المرتضى من رسالة المحكم والمتشابه، وكتاب إعجاز القرآن، والملخّص، والذخيرة، والجمل، والتقريب، ومسألة العلم، ومسألة الإرادة، وتنزيه الأنبياء والأئمّة، ومسألة التوبة، والشافي، والمقنع في الغيبة، والخلاف، والمصباح، والانتصار، المسائل المحمّديّات، والمسائل البادرائيّات، والمسائل الموصليّات، والمسائل المصريّات، والمسائل الرمليّات، والمسائل التبّانيّات، والدرر والغرر، والوعيد، والذريعة، والمسائل الحلبيّات، والمسائل الطرابلسيّات، والمسائل الديلميّات، والمسائل الناصريّات، والمسائل الجرجانيّات، والمسائل الطوسيّات، وديوان شعره، وكتاب الطيف والخيال، وكتاب الشيب والشباب، والنقض على ابن جنّي، ونصرة الرؤية وإبطال العدد.. وغير ذلك بالسند السابق عن الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، عن السيّد المرتضى علم الهدى أبي القاسم عليّ بن الحسين الموسوي.

والطرق هذه: عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن الحسن بن يونس بن ظهير الدين العاملي، عن الشيخ نجيب الدين عليّ بن محمّد بن مكّي العاملي، عن الشيخ بهاء الدين محمّد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي، عن والده، عن الشهيد الثاني عليّ بن أحمد العاملي.



وعن شيخنا أبي عبد الله الحسين بن الحسن العاملي، عن الشيخ نجيب الدين عليّ بن محمّد العاملي والسيّد نور الدين عليّ بن عليّ بن أبي الحسن الموسوي العاملي جميعاً، عن الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي والسيّد محمّد بن السيّد عليّ بن أبي الحسن الموسوي العاملي، عن أبيه السيّد عليّ بن أبي الحسن الموسوي العاملي والشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي والسيّد عليّ بن السيّد فخر الدين الهاشمي العاملي كلّهم عن الشهيد الثاني.

وعن شيخنا زين الدين بن الشيخ محمّد بن الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي، عن الشيخ بهاء الدين العاملي، عن أبيه، عن الشهيد الثاني.

وعن شيخنا الشيخ زين الدين المذكور، عن مولانا محمّد أمين الإسترآبادي، عن السيّد محمّد بن عليّ بن أبي الحسن العاملي بالسند السابق، عن الشهيد الثاني.

وعن شيخنا أبي عبد الله الحسين بن الحسن العاملي، عن الشيخ نجيب الدين عليّ بن محمّد بن مكّي العاملي، عن أبيه، عن جدّه، عن الشهيد الثاني.

وعن خال والدي الشيخ الفاضل الصالح عليّ بن محمود العاملي، عن الشيخ محمّد بن الحسن بن الشهيد الثاني، عن أبيه بالسند السابق، عن الشهيد الثاني.

وعن خال والدي عن الشيخ محمّد بن عليّ العاملي التبنيني، عن الشيخ بهاء الدين، عن أبيه، عن الشهيد الثاني.

وعن المولى محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي بطرقه المعروفة المذكورة في إجازته لي وفي كتاب بحار الأنوار عن الشهيد الثاني.

أبو الحسن البصروي في سطور:

أبو الحسن محمّد بن محمّد بن أحمد بن محمّد بن خلف البصروي[١٥].

أمّا نسبته فهو من أهل بُصرى ـ بباء مضمومة معجمة بواحدة وصاد مهملة ساكنة وراء مفتوحة ـ وهي قرية دون عكبرا وحربا[١٦]، وقيل: بدجيل دون

عكبرا[١٧].

ذكره السيّد الأمين (١٣٧١ هـ) في عداد من لقّب بلقب «المفيد» منقولاً عن خطّ الشهيد رحمه الله [١٨].

وأمّا سكناه فبشهادة جميع المؤرّخين في بغداد.

قرأ على السيّد المرتضى علم الهدى (٤٣٦ هـ) ولازمه مدّة مديدة[١٩]. كان من قدماء أصحابنا[٢٠]، ومن المتعلّمين في مكتب بغداد؛ متكلّماً فقيهاً وشاعراً.

أمّا كلامه فقال أكثر مترجميه: كان متكلّماً قرأ الكلام على المرتضى[٢١].

وأمّا فقهه فهو يعدّ من المتقدّمين؛ قال الشيخ الحرّ (١١٠٤ هـ): فاضل فقيه، نقلوا له أقوالاً، في كتب الاستدلال، كما في المدارك في بحث طهارة البئر وذكر أنّه من المتقدّمين[٢٢].

كما نقلوا أقواله الفقهيّة فطاحل الطائفة مثل يحيى بن سعيد الحلّي (٦٨٩ هـ)، والشهيد الأوّل (٧٨٦هـ) ، والمقداد السيوري (٨٢٦هـ) ، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ)..[٢٣].

وله كتاب في الفقه بعنوان «المفيد في التكليف»[٢٤] ذكره ابن شهر أشوب (٥٨٨ هـ) في معالمه[٢٥]، وقد كان هذا الكتاب عند يحيى بن سعيد الحلّي وقال فيه: «كتابه المعروف بالمفيد»، وأيضاً عند الشهيد الأوّل ونقل عنه، روى هذا الكتاب أبو الفضل شاذان بن جبرئيل، عن أبيه جبرئيل بن إسماعيل القمّي عنه، وقد قرأ الشيخ محمّد بن جعفر المشهدي في رمضان سنة ٥٧٣ هـ هذا الكتاب على السيّد شرفشاه الأفطسي وأبي الفضل شاذان بن جبرئيل قراءة عليهما[٢٦]. وأيضاً ممّن روى هذا الكتاب الشريف المعروف بابن الشريف أكمل البحراني عنه[٢٧].

وأيضاً نسب إليه الأفندي كتاب «المعتمد» نقلاً عن بعض الفضلاء ولكن من

دون ذكر موضوع الكتاب[٢٨]، والظاهر أنّه تصحيف من النسّاح إذ اشتبهوا في لفظ المفيد بالمعتمد.

وأمّا أدبه فقد كان شاعراً مطبوعاً مليح العارضة مستجاداً، له شعر حسن. له ديوان قال أبو عامر الجرجانيّ قال: رأيت ديوان شعره في خزانة عميد الملك في مجلَّدتين[٢٩].

ذكر الخطيب البغدادي من شعره وقال: أنشدنا أبو الحسن البصروي لنفسه:

(وافر)

نرى الدنيا وزهرتها فنصبو	وما يخلو من الشهوات قلب
ولكن في خلائقنا نفار	ومطلبها بغير الحظّ صعب
كثيراً ما نلوم الدهر فيما	يمرّ بنا وما للدهر ذنب
ويعتب بعضنا بعضاً ولولا	تعذّر حاجة ما كان عتب
فضول العيش أكثرها هموم	وأكثر ما يضرّك ما تحبّ
فلا يغررك زخرف ما تراه	وعيش لين الأعطاف رطب
فتحت ثياب قوم أنت فيهم	صحيح الرأي داء لا يطب
إذا ما بلغة جاءتك عفواً	فخذها فالغنى مرعى وشرب
إذا اتّفق القليل وفيه سلم	فلا ترد الكثير وفيه حرب

وأيضاً من شعره ما رواه ابن النجّار قال: قرأت على عائشة بنت أبى المظفّر الواعظ، عن أبي محمّد الخشّاب النحوي، أنبأنا العزّ محمّد بن محمّد بن عبيد الله بن كادش، أنشدنا أبو الحسن عليّ بن أحمد العطّار، أنشدني أبو الحسن البصروي لنفسه:

(الكامل)

ماطــل هــواك لعــن قليــل تــصبر — واجهـد بعـين الفـضل إنّـك تبـصر
واعلـم بأنّـك قـد ملكـت محجـة — في مثلهـا تكبـو الجيـاد وتعثـر
ملكـت نفـسك وهـي نفـس حـرّة — وتركـت رقّـك عنـد مـن لا يـذكر
واعلـم بـأنّ الغـدر فيـه سـجيّة — مطبوعـة والطبـع لا يتغـيّر
...................الفـراق ولا تقـل — لا قـدرة عنـدي بأنّـك تقـدر
إن لم يغـيّرك الزمـان بـسلوة — فاثبـت فأسـباب الهـوى تتغـيّر

وأيضاً من شعره ما ذكره الباخزري قال: أنشدني الشيخ أبو محمّد الحمداني، قال: أنشدني أبو المكارم الفضل بن عبد اللهّ الهاشمي له:

(متقارب)

ولمـا تعـرّض لي زائـرا — ومـا كـان عنـدي لـه موعـد
سـهرت اغتنامـاً لليـل الوصـا — ل لعلمـي بـه أنّـه ينفـد
فقـال وقـد رقّ لي قلبـه — وأيقـن أنّي بـه مكمـد
. . . . — . . . .
إذا كنـت تـسهر ليـل الوصـال — وليـل النـوى فمتـى ترقـد

قال: وأنشدني أيضاً له:

(متقارب)

أيـا دهـر ويحـك مـاذا جميـل — فـؤاد عليـل وإلـف بخيـل
إذا رمـت منـه بلـوغ المنـى — فمـن دون ذلـك خطـب جليـل
كـأنّي أرى شخـصه في المـرآة — يلـوح ومـا لي إليـه سـبيل

وأيضاً قال: أنشدني الشيخ أبو عامر الجرجانيّ له قال: وله شعر كثير، ورأيت ديوان شعره في خزانة عميد الملك في مجلَّدتين:

(منسرح)

يا ليل ألاّ انجليت عن فلق	ظلت ولا صبر لي على الأرق
بتّ بقلب من الهوى خرق	وناظر من مدامعي شرق
كأنّني صورة ممثّلة	ناظرها الدهر غير منطبق

قلت [والقائل ابن أبي الطيّب الباخرزي]: هذا أحسن ما قيل في معناه، وما أراه سبق إليه.

وله:

(بسيط)

ومن طوى هذه الأيّام مقتنعا	بما رضيت به منها فقد فطنا

وأيضاً قال: وأنشدني الشيخ أبو الفضل يحيى بن نصر السعدي البغدادي له قال: وهو بعد من الأحياء، يتهاجن بلغة البغداديّين وخرافاتهم بشعر. وإنّما قال هذه الأبيات في زامر كان يدبّ إلى أهل المجلس إذا خيطت جفونهم بالصهباء، ويسمو إليهم سموّ حباب الماء.

قال: وأنشدنيها لنفسه:

(خفيف)

لعن اللهُ ليلة السّاباط	كسرت همّتي وأفنت نشاطي
بطَّ فيها نصيرة الزامر الملـ	ـعون كيسي لا كان من بطَّاط
وتعدّى إلى سواه ولكن	ساعدته نعومة المشراط



فاسألوه أليس قد نال ما شا ء فلم خرقتي بلا قيراط
حلّها واستجاب ما كان فيها إنّ هذا مع ما مضى لتعاط

لغة الطرّارين ببغداد: استجاب اللصّ الشيء أي إذا أخذه:

يا ذوي الأهل والأقارب حاذ روا فقد زاركم أبو الصبّاط
عينه لا تنام لكن تراعي كيف ترمى العيون بالخيّاط
جاء بالنّاي منه ليلا فركّبه على نفس باب بيت الضراط
فلو أنّي ممّن يردّ لقد كا نَ غريق الخرا إلى الآباط
إنّ من يدعه فهو غيرُ غيـ ـران على أهله ولا محتاط (٣٠)

وأيضاً من شعره ما سمع إسماعيل بن سعيد العجلي منه أنشده لنفسه في غلام يعرف بقسيمة:

(بسيط)

أقسمت بالنفر الغادين تحملهم إلى منى ناحلات مضّها السفر
وهم عليها جسوم لا لحوم لهم من السرى غير ما قد ضمت الأزر
لا يقدرون على أهل ولا ولد أو يقبلون بما لبوا وما نحروا
فبلغوا قسمي هذا بجملته إلى قسيمة حتّى يصدق الخبر
لا أبصرت بعده عيني إلى أحد من الحسان سوى ما يغلط البصر
ولا رقدت ولي إلف يصاحبني على الوسادة إلاّ الهمّ والفكر
حتى أراه وقد ضاق الزحام به وأبدت النفس ما تبدي وما تذر (٣١)

وأيضاً قال السيّد محسن الأمين في أعيانه: نقل من خطّ الشهيد رحمه الله: الشيخ المفيد محمّد البصروي يرثي السيّد المرتضى:



(الكامل)

قـام النعـيُّ بـبطن مكّـة مـسمعا | فـسل المـشاعر والملائـك مـن نعـى
وعـلى جبـال منـى أصـاب فلـم يـدع | بـالخيف إلاّ خاشـعاً متـصدّعا
وتروّعـت في تـرب طيبـة أعظـم | أجـدر بهـا للحـزن أن تتروّعـا
راحت مطايا الركب عـن علـم الهـدى | يمـشين مـن ثقـل الكآبـة ظلّعـا
وعـلى الرحائـل كـلّ وجـه كاسـف | ألقـت عليـه مـن الفجيعـة برقعـا
ورجـال أطـماع أنـال وجـوههم | يـأس وقـد يـذر الحـمام المطمعـا
وردوا فمـن مـستوضح عـن دينـه | قـد كـان أمـس يـرى طريقـاً مهيعـا
أُوذي رجـاء كـان يطلـب مرتعـا | فيـه أصـاف كـما يـشاء وأربعـا
حتّـى إذا سـمعوا النعـيَّ وأبـصروا | الـزوراء مـن بعـد ابـن موسـى بلقعـا
عـادوا فكـم متردّد في شـبهة | طخيـاء أعـضل خطبهـا أن يـدفعا
أو مرمـل يـسل الرجـال وطالمـا | أجـدى عليـه المرتـضى متبرّعـا
تركـوا علـيّ بـن الحسين وقـد ثـوى | لحـداً بفعـل الـصالحات موسّـعا
وانـضمّت الأكفـان منـه عـلى امـرئ | ضـمّت مـآزره تقـىً وتورّعـا
فكـأنّما الأرض التـي حُفـرت لـه | خلقـت لأعظـم مـن عليهـا مـضجعا
لم تـدر لمـا اسـتودعت علـم الهـدى | مـن بـات تحـت طباقهـا مـستودعا
ولـو أنّهـا علمـت بـذاك تحوّلـت | مـسكاً فتيتـا أو ربيعـاً ممرعـا
فـانظر إلى آثـار مـدرس علمـه | أو مـلْ إلى محرابـه متّـسمعا(٣٢)

هذا ما وقفت عليه من شعره وما وصل إلينا من نظمه في خلال كتب الأدب والتاريخ، وله أيضاً نوادر مذكورة فيها.

دفع شبهة تعدّد البصروي:

وهوأنّ صاحب الأمل ذكره ثلاث مرّات؛ مرّتين في الأسامي وأُخرى في الكنى(٣٣)، وكأنّه يعتقد أنّ البصروي متعدّد، وإليه أشار الأفندي في رياضه إذ قال: وقد اشتبه على الشيخ المعاصر يعني صاحب أمل الآمل فذكره مرّة في الأسامي بعنوان ما ذكرناه ومرّة أُخرى في باب الكنى وقال أبو الحسن البصروي.. ولا يخفى أنّ الغلط نشأ أوّلاً من ابن شهرآشوب الذي أورده في بعض الكنى ظنّاً منه أنّ كنيته اسمه ولم يورده في باب الأسماء وزاد الشيخ المعاصر في الطنبور نغمة وجعلهما رجلين(٣٤).

وقال في موضع آخر قبله: فما أورده المصنّف [يعني صاحب أمل الآمل] هنا إمّا من سهوه أو كان من سهو كاتب المدارك فتأمّل، ولكن سيجيء مرّة أُخرى في كلام المؤلّف ترجمته بعنوان الشيخ أبي الحسن محمّد بن محمّد البصروي أيضاً، وهذا يدلّ على أنّه يعتقد تعدّد هذه الثلاثة، والحقّ اتّحاد الجميع، ويؤيّده وجوه، منها كون «المفيد» من مؤلّفاته، فتأمّل(٣٥).

مشايخه:

لم نعثر على مشايخه إلاّ السيّد المرتضى علم الهدى أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى، وفاز بالإجازة منه في سنة ٤١٧ هـ التي بين يديك أيّها القارئ الكريم، لازمه مدّة طويله وآنسه بحيث رثاه في قصيدة وقد مرّت آنفاً، قرأ عليه الكلام والفقه والأدب.. كما هو ظاهر من الكتب المذكورة في هذه الإجازة.

تلاميذه:

قرأ عليه جمع من العلماء من الخاصّة والعامّة؛ فهؤلاء هم الذين وجدناهم ممّن روى عن البصروي:

جبرئيل بن إسماعيل بن أبي طالب القمّي، والد شاذان بن جبرئيل، قرأ عليه

كتابه «المفيد في التكليف»[٣٦].

الشريف المعروف بابن أكمل البحراني، أيضاً روى عنه كتابه «المفيد في التكليف»[٣٧].

أبو الحسن عليّ بن أحمد العطّار، نقل عنه أشعار[٣٨].

الخطيب أبو بكر أحمد بن عليّ البغدادي (٤٦٣ هـ) صاحب التاريخ، علّق من شعره قطعات[٣٩].

محمّد بن هلال، نقل عنه قطعة في التاريخ[٤٠].

أبو غالب إسماعيل بن سعيد العجلي الإسكافي البغدادي، نقل عنه قطعة من شعره[٤١].



وفاته:

ذكر جميع مترجميه أنّ وفاته في شهر ربيع الأوّل من سنة ٤٤٣ هـ، بدون ذكر البلد الذي توفّي فيه، وأيضاً محلّ دفنه.

التعريف بالنسخ:

تيسّر لنا خمس نسخ مخطوطة لهذه الرسالة؛ وهي:

١ـ النسخة المحفوظة في مكتبة مدرسة سبهسالار بطهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ٢٥٣٣.

الملاحظات: النسخة مجموعة من ٦ رسالة، وقد ذكرها آقا بزرك في الذريعة[٤٢].

وقد رمزنا لها برمز «س».

٢ـ النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد الحكيم رحمه الله في النجف الأشرف.

رقم المخطوطة في المكتبة:

تاريخ النسخ: سابع عشر من رجب سنة ١٣٣٥ هـ.

الناسخ: عبد الرزّاق بن الشيخ محمّد آل الشيخ طاهر السماوي.

وقد رمزنا لها برمز «ح».

٣ـ النسخة المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ١٠٠٠٥.

تاريخ النسخ: ١٣٣٦ هـ.

الملاحظات: نسخة ناقصة من آخرها، ضمن مجموعة ٨ رسالة هي أوّلها.

وقد رمزنا لها برمز «ج».

٤ـ النسخة المحفوظة في مكتبة الجامعة المركزيّة في طهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ٦٩١٤.

تاريخ النسخ: القرن ١٣ هـ.

الملاحظات: في ضمن مجموعة والفهرست هذا الرسالة ٢٠ من المجموعة.

وقد رمزنا لها برمز «ش».

٥ـ النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد شهاب الدين المرعشي رحمه الله.

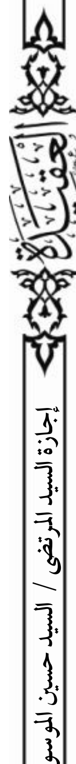
رقم المخطوطة في المكتبة: ١٢٩٢٣.

تاريخ النسخ: القرن ١١ هـ.

الملاحظات: في ضمن مجموعة ٥٣ رسالة من رسائل السيّد المرتضى رحمه الله وغيره، والفهرست هذا الرسالة الثانية من المجموعة، نسخة مصحّحة عليها علامة بلاغ بهذه العبارة: بلغ مقابلة وتصحيحاً جيّداً.

وقد رمزنا لها برمز «م».

ولهذا الفهرست نسخ أُخرى وهي ما يلي:



١ـ نسخة مكتبة الأُستاذ المرحوم حسين عليّ محفوظ في بغداد، وقد كتبه في طهران من نسخة مكتبة سبهسالار، وأرسله إلى رشيد الصفّار فأدرجه بنصّه في مقدّمته لديوان الشريف المرتضى المطبوع في ثلاثة أجزاء بمصر سنة ١٣٥٨ هـ، قال الدكتور حسين محفوظ في صدر هذه الرسالة: وهي التي استنسخها حسبما تستوجبه الأمانة العلميّة موافقة للأصل المخطوط، ولم أعمد إلى تصحيح أغلاطها وإعجام المهمل من ألفاظها، وهي أوّل مجلّد يحتوي على طائفة من آثار السيّد، ومن هذا الفهرست نسخة أُخرى رأيتها بزنجان عند شيخ الإسلام.

٢ـ والنسخة التي رآها المولى عبد الله الأفندي على ما صرّح في رياضه(٤٣).

٣ـ ونسخة مكتبة العتبة المقدّسة الرضويّة ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ برقم: ٢٤٢٦، يرجع تاريخها إلى القرن ١٢ هـ، ولكن من العجيب ذكر في الفهرست أنّ عدد أوراقها ٥٤، وقد أشار إليها العلاّمة آقا بزرك الطهراني في الذريعة(٤٤).

٤ـ ونسخة أُخرى في المكتبة المذكورة برقم ٣٩٤٨٤، ناقصة من آخرها ولم تكن فيها إجازة السيّد المرتضى، كتبها محمّد حسين بن محمّد عليّ القمّي الغروي، عليها علامة المقابلة تاريخ بداية المقابلة ١٥ ذي الحجّة ١١٩٠ هـ، يرجع تاريخها إلى القرن ١٣ هـ.

٥ـ ونسخة مكتبة شيخ الإسلام في مدينة زنجان على ما رآها المرحوم حسين عليّ محفوظ.

منهج التحقيق:

أتممت تحقيق هذه الرسالة وفق الخطوات التالية:

١ـ قابلنا النسخ «س» «ج» «ح» «ش» «م» واتّبعنا أُسلوب التلفيق بينها، وأثبتنا الاختلافات المهمّة في الهامش.

٢ـ استخرجنا الآيات من المصحف الشريف وأيضاً الأحاديث الموجودة في المتن.



٣ـ قابلنا الرسالة بعد مقابلتها مع النسخ بالدقّة مع كلّ من فهرست الشيخ الطوسي والنجاشي وأيضاً معالم العلماء لابن شهر آشوب، وأثبتنا الاختلافات في الهامش.

٤ـ عرّفنا في الهامش مطبوعات كتب السيّد المرتضى رحمه الله التي في المتن إن كان مطبوعاً.

٥ـ رقّمنا قطعات الرسالة ووضعناه بين معقوفين [ ] لتسهيل التناول على القارئ.

وختاماً:

نرجو من الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل منّا هذا العمل ويشملنا برحمته الواسعة ويوفّقنا، وكلّ من آزرنا في إتمام هذا المشروع سيّما الأخ الميرزا محمّد حسين النجفي ـ وفّقه الله ـ كما نرجو منه سبحانه أن يوفّقنا لخدمة تراث أهل البيت عليهم السلام والسير في طريقهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين..

السيّد حسين الموسوي البروجردي ـ قم المقدّسة

أوّل الربيع الأوّل من سنة ١٤٣٦ هـ



المتن المحقّق لفهرست كتب سيّدنا الشريف المرتضى التي أجاز بروايتها لأبي الحسن البصروي في سنة ٤١٧ هـ

بيان(٤٥) فهرست كتب سيّدنا الأجلّ المرتضى علم الهدى ذي المجدين أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد(٤٦) بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين(٤٧)، وقدّس الله روحه الزكيّة(٤٨).



بسم الله الرحمن الرحيم

[١]. تفسير سورة الحمد ومائة وخمس وعشرين آية من سورة البقرة(٤٩).

[٢]. تفسير قوله تعالى: ﴿لَيسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾.. الآية(٥٠).

[٣]. معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيكُمْ﴾.. الآية(٥١).

[٤]. مسألة(٥٢) في الردّ(٥٣) على من تعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾.. الآية(٥٤).

[٥]. مسألة على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء عليهم السلام(٥٥).

[٦]. المسائل المحمّديّات(٥٦)، وهي خمس؛ أوّلها: ولقد بوّأنا لإبراهيم مكان البيت(٥٧)، الثانية: ما معنى ما يقال عند استلام الحجر: أمانتي أدّيتها.. إلى آخر الكلام(٥٨)؟ الثالثة: ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ القلوب أجناد(٥٩) مجنّدة.. الخبر(٦٠)، الرابعة: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ﴾.. الآية(٦١)، الخامسة: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾.. الآية(٦٢).

[٧]. المسائل البادريّات[٦٣]، وهي أربع وعشرون مسألة:

الأوّلة: مسألة عن قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٦٤]، الثانية: الفرق بين المعرفة والعلم، الثالثة: ما الشبهة وضدّها؟ الرابعة: ﴿وَيضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ﴾.. الآية[٦٥]، الخامسة: فيما يجب فيه[٦٦] الخمس، السادسة: ﴿عَنِ الْيمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ﴾[٦٧]، السابعة: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٦٨]، الثامنة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾.. الآية[٦٩]، التاسعة: قول العالم عليه السلام: من كانت له حقيقة ثابتة لم يقم على شبهه هامدة.. الخبر إلى آخره[٧٠]، العاشرة: قول العالم عليه السلام: يا مفضّل من دان الله عزّ وجلّ بغير سماع من صادق ألزمه الله التيه[٧١].. إلى آخر الخبر[٧٢]، الحادية عشر:[٧٣] ليلة القدر وما روي في تنزّل الأمر، الثانية عشر:[٧٤] ﴿وَلاَ يزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ﴾[٧٥]، الثالثة عشر: ما معنى الإمام في اللغة والشرع؟ الرابعة عشر: هل التأويل ينسخ التنزيل أم لا؟ الخامسة عشر: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾.. الآية[٧٦]، السادسة عشر: قول العالم عليه السلام: على الإسلام يتناكحون ويتوارثون وعلى الإيمان يثابون[٧٧]، السابعة عشر: قول العالم عليه السلام: إنّ الأنبياء لم يورّثوا درهماً ولا ديناراً وإنّما ورثوا أحاديث من أحاديثهم.. الخبر بطوله[٧٨]، الثامنة عشر: قول أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ الناس آلوا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلى[٧٩] ثلاثة..[٨٠]، التاسعة عشر: الولاية ما هي؟ وهل هي قول وعمل أم قول بلا عمل؟ العشرون: قول النبيّ صلى الله عليه وآله: إنّي مخلّف فيكم ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا كتاب الله وعترتي، الحادية والعشرون: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾[٨١]، الثانية والعشرون: قول العالم عليه السلام[٨٢]: إنّ الله عزّ وجلّ أوحى إلى آدم: أن قد قضيت نبوّتك واستكملت أيّامك فاعمد إلى الاسم الأكبر وآيات علم النبوّة فاجعله عند ابنك شيث.. الخبر بطوله[٨٣]، الثالثة والعشرون: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيتًا فَأَحْيينَاهُ﴾[٨٤]، الرابعة والعشرون: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ﴾.. الآية[٨٥].



[٨]. كتاب الملخّص، ناقص[٨٦].

[٩]. كتاب الذخيرة[٨٧].

[١٠]. كتاب جمل العلم والعمل[٨٨].

[١١]. المسائل الموصليّات، وهنّ ثلاث:

مسألة[٨٩] في أحكام الاعتماد[٩٠]، مسألة في الوعيد[٩١]، مسألة في القياس[٩٢].

[١٢]. مسألة في الردّ على يحيى بن عديّ النصراني[٩٣] فيما يتناهى ولا[٩٤] يتناهى[٩٥].

[١٣]. مسألة ردّ بها أيضاً على يحيى بن عديّ[٩٦] في اعتراضه دليل الموحّدين في حدوث الأجسام[٩٧].

[١٤]. مسألة [في الردّ] على يحيى أيضاً في طبيعة الممكن[٩٨].

[١٥]. المسائل المصريّات الأُولى[٩٩]: وهي خمس:

الأوّلة: هل العلوم التي تحصّل للعاقل عند إدراك المدركات، والطريق إليها الإدراك أو بجريان العادة؟ الثانية: هل الطريق بالعلم بأنّ لنا أفعالاً يمكن أن يكون طريقاً بأنّ النار فاعلة؟ الثالثة: هل جميع الدلائل تدلّ من حيث تستند إلى علوم ضروريّة أو الدلائل على ضربين؟ الرابعة: هل يجوز أن تقع الأفعال من العقلاء لأجل الدواعي والصوارف وتمتنع لأجلها ولا يعلم العاقل نفس الداعي والصارف؟ الخامسة: الكلام في كيفيّة مضادّة السواد للبياض.

[١٦]. المسائل المصريّة الثانية، وهي تسع[١٠٠].

[١٧]. الثالثة: وهي المسائل الرمليّات، وهي سبع:

مسألة في الصنعة والصانع[١٠١]، مسألة في الجوهر وتسميته جوهراً في العدم، مسألة في عصمة الرسول صلى الله عليه وآله من السهو، مسألة في الإنسان، مسألة في المتواترين، مسألة في رؤية الهلال[١٠٢]، مسألة في الطلاق والإيلاء.

[١٨]. المسائل الطبريّة، مائتان وسبع[١٠٣].

[١٩]. كتاب تقريب الأُصول علمه[١٠٤] للأعزّ[١٠٥].

[٢٠]. مسألة في كونه عالماً.

[٢١]. مسألة في الإرادة.

[٢٢]. مسألة أُخرى في الإرادة.

[٢٣]. المسائل الموصليّة الثانية[١٠٦].

[٢٤]. المسائل الفارقيّة[١٠٧]، وهي مائة مسألة[١٠٨].

[٢٥]. المسائل البرمكيّة، وهي خمس، وهي الطوسيّة[١٠٩].

[٢٦]. المسائل التبّانيّة[١١٠]، وهي عشر[١١١].

[٢٧]. مسألة في تذكّر[١١٢].

[٢٨]. مسألة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَّ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يشْرَكَ بِهِ﴾[١١٣].

[٢٩]. مسألة في التوبة.

[٣٠]. كتاب الموضح عن جهة إعجاز القرآن، وهو الكتاب المعروف[١١٤] بالصرفة[١١٥].

[٣١]. كتاب تنزيه الأنبياء والأئمّة[١١٦] عليهم السلام[١١٧].

[٣٢]. كتاب جواز[١١٨] الولاية من جهة الظالمين.

[٣٣]. كتاب الشافي في الإمامة[١١٩].

[٣٤]. كتاب المقنع في الغيبة[١٢٠].

[٣٥]. كتاب مسائل[١٢١] الخلاف في أُصول الفقه[١٢٢]، ناقص[١٢٣].

[٣٦]. مسألة[١٢٤] في التأكيد.

[٣٧]. مسألة[١٢٥] في دليل الخطاب.

[٣٨]. المسائل الطرابلسيّة الأُولى، وهي سبع عشرة.

[٣٩]. المسائل الثانية الطرابلسيّة، وهي عشر[١٢٦].

[٤٠]. المسائل الثالثة الطرابلسيّة، وهي ثلاث وعشرون[١٢٧].

[٤١]. المسائل الرابعة الطرابلسيّة[١٢٨]، وهي خمس وعشرون[١٢٩].

[٤٢]. المسائل الحلبيّة الأُولى، وهي ثلاث.

[٤٣]. الثانية، وهي ثلاث.

[٤٤]. الثالثة، وهي ثلاث وثلاثون مسألة[١٣٠].

[٤٥]. المسائل الدمشقيّة، وهي الناصريّة[١٣١].

[٤٦]. مسألة في الولاية من قبل الظالمين.

[٤٧]. مسألة في الإمامة.

[٤٨]. مسألة[١٣٢] في دليل الصفات.

[٤٩]. جواب الكراجكي في فساد العدد[١٣٣].

[٥٠]. المسائل الواسطيّة، وهي مائة مسألة.

[٥١]. المسائل المستخرجيّات[١٣٤]، وهي كتاب شرح مسائل الخلاف في الفقه، ناقص.

[٥٢]. كتاب المصباح في الفقه، ناقص[١٣٥].

[٥٣]. مسألة في نكاح المتعة.

[٥٤]. كتاب الشيب والشباب[١٣٦].

[٥٥]. كتاب طيف الخيال[١٣٧].

[٥٦]. كتاب البرق[١٣٨].

[٥٧]. كتاب الانتصار لما أجمعت عليه الإماميّة[١٣٩].

[٥٨]. كتاب الغرر والفوائد[١٤٠].

[٥٩]. تفسيره القصيدة الميميّة من شعره[١٤١].

[٦٠]. تفسيره الخطبة الشقشقيّة[١٤٢].

[٦١]. تفسيره القصيدة السيّد البابية[١٤٣].

والحمد لله ربّ العالمين، وصلاته[١٤٤] وسلامه[١٤٥] على محمّد وآله الطاهرين[١٤٦].

حكاية ما وجد بخطّ البصروي يلتمس الإجازة[١٤٧] عمّا تضمّنه فهرست كتب السيّد المرتضى.

بسم الله الرحمن الرحيم

خادم سيّدنا الأجلّ المرتضى ذي المجدين، أطال الله بقاءه، وأدام تأييده ونعمته، وعلوّه ورفعته، وكبت أعداءه وحسدته، يسأل الأنعام بإجازة ما تضمّنه هذا الفهرست المحروس وما صحّ ويصحّ عنده، ممّا يتجدّد - إن شاء الله - من ذلك والرأي[١٤٨] العالي لسموّه في الانعام به - إن شاء الله -.

وحكاية ما وجد بخطّ السيّد المرتضى[١٤٩]:

قد أجزت لأبي الحسن محمّد بن محمّد البصروي[١٥٠] ـ أحسن الله توفيقه ـ جميع كتبي وتصانيفي وأمالي ونظمي ونثري ما ذكر منه في هذه الأوراق وما لعلّه يتجدّد بعد ذلك.

وكتب عليّ بن الحسين الموسوي في شعبان من سنة سبع عشرة وأربعمائة.

*** هوامش البحث ***

١. طبع في مقدّمة ديوانه المطبوع بالقاهرة بتحقيق رشيد الصفار، وفي مقدّمة المسائل الناصريّات: ٣٠.

٢. رجال النجاشي: ٣.

٣. وذلك بحيث قال الشيخ الحرّ في خاتمة «وسائل الشيعة» في نهاية الفائدة الرابعة: وأمّا ما نقلوا منه ـ ولم يصرّحوا باسمه ـ فكثير جدّاً، مذكور في كتب الرجال يزيد على ستّة آلاف وستّمائة كتاب



على ما ضبطناه (وسائل الشيعة ٣٠: ١٦٧).

٤. رجال النجاشي: ٥٨/ ١٣٦ و١٣٧.

٥. رجال النجاشي: ٣٤٨/ ٩٣٩.

٦. الفهرست للطوسي: ١٣٦/ ذيل رقم ٣١٦.

٧. الذريعة ١٦: ٣٧٩/ ١٧٦٤.

٨. ومن تلك المطبوعات الموجودة بين أيدينا الآن: الذريعة إلى أُصول الشريعة، شرح جمل العلم والعمل، المسائل الناصريّات، جوابات المسائل الرازيّة، إبطال العمل بأخبار الآحاد، أحكام أهل الآخرة، الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام، أقاويل العرب في الجاهليّة، إنقاذ البشر من القضاء والقدر، تفسير الآيات المتشابهات في القرآن، الجواب عن الشبهات في خبر الغدير، الحدود والحقائق، حكم الباء في آية: {وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ}، ديوان شعره، الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة، عدم تخطئة العامل بخبر الواحد، عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة، علّة امتناع عليّ عليه السلام من محاربة الغاصبين، علّة خذلان أهل البيت عليهم السلام، علّة مبايعة عليّ عليه السلام، المسائل الرسية الأُولى والثانية، مسألة في الإجماع، مسألة في إرث الأولاد، مسألة في الاستثناء، مسألة في استلام الحجر، مسألة في توارد الأدلّة، مسألة في الحسن والقبح العقلي، مسألة في خلق الأعمال، مسألة في المنامات، مسألة فيمن يتولّى غسل الإمام، مسألة في وجه التكرار في الآيتين، مناظرة الخصوم وكيفيّة الاستدلال عليهم، نفي الحكم بعدم الدليل عليه، نكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر، وجه العلم بتناول الوعيد كافّة الكفّار.

٩. كما وقع لتلميذه أبي الفتح الكراجكي (٤٤٩ هـ) حيث كتب بعض معاصريه من أولاد العلماء فهرستاً لتأليفاته، ذكره المحدّث النوري في خاتمة المستدرك وبعده طبع في مجلّة تراثنا الصادرة في قم المقدّسة بتحقيق العلاّمة السيّد عبد العزيز الطباطبائي على نسخة جامعة طهران برقم: ٦٩٥٥، واستدرك عليها السيّد المحقّق نحواً من عشرين كتاباً (خاتمة المستدرك ٣: ٤٩٧، مجلّة تراثنا ٤٤: ٣٧٧).

١٠. مثل فهرست أبي العبّاس عبد الله بن جعفر الحميري (ق ٣ هـ)، وأبى عليّ الإسكافي ابن الجنيد محمّد بن أحمد (٣٨١ هـ)، ومحمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي (٣٨١ هـ)، وجعفر بن محمّد بن قولويه (٣٦٨ هـ)، والشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان (٤١٣ هـ).. وغيرها (لاحظ الفهرست للطوسي: ١٦٨/ ذيل ٤٣٩ و٢١٠/ ذيل ٦٠١ و٢٣٧/ ٧١٠ و٩٢/ ذيل ١٤١ و٢٣٨/ ١٢٦).

١١. فهي سبعة: المسائل الجرجانيّة، ديوان الشعر، كتاب تتبّع الأبيات التي تكلّم عليها ابن جنّي في



إثبات المعاني للمتنبّي، كتاب النقض على ابن جنّي في الحكاية والمحكي، مسائل منفردات نحواً من مائة مسألة في فنون شتّى، الذريعة في أُصول الفقه، المسائل الصيداويّ.

١٢. فإنّ في فهرست النجاشي ذكر ٣٨ كتاباً، وفي إجازة البصروي ٦١ كتاباً كما ذكرنا في المتن، مع ما ذكر في النجاشي أسامي كتب لم تكن في إجازة البصروي، وهي أربعة: شرح مسائل الخلاف، ثلاث مسائل سئل عنها السلطان، كتاب الوعيد، كتاب الذريعة.

١٣. كما قال الشيخ الطوسي في ذيل ترجمة أبى عليّ الإسكافي ابن الجنيد محمّد بن أحمد (٣٨١ هـ): «فهرست كتبه صنّفها هو باباً باباً ولم نذكره لأنّه لا فائدة فيه» (الفهرست للطوسي: ٢١٠/ ذيل ٦٠١).

١٤. كما صرّح به الشيخ الطوسي بعد التصريح بأنّ للسيّد فهرست لذكر كتبه حيث يقول: «غير أنّي أذكر أعيان كتبه وكبارها».

١٥. راجع ترجمة البصروي في المصادر التالية: تاريخ بغداد ٣: ٤٥٥/ ١٦٢٨، دمية القصر: ٣٤٨، الأنساب للسمعاني ١: ٣٦٣، معالم العلماء: ١٧٠ / ٩٢٦، التذكرة الحمدونيّة ٩: ٣٧٦/ ٧٧١، ذيل تاريخ بغداد ٣: ١٣٠/ ٦٧١، معجم البلدان ١ : ٤٤١، إكمال الكمال ٧: ٣٧٧، المنتظم ١٥: ٣٣٢/ ٣٣٠٥، اللباب في تهذيب الأنساب ١: ١٥٨، الكامل في التاريخ ٩: ٥٨٠، الوافي بالوفيات ١: ١١٠/ ٣، فوات الوفيات ٢: ٢٦٤/ ٤١٩، البداية والنهاية ١٢: ٧٩، النجوم الزاهرة ٥: ٥٢، القاموس المحيط ١: ٣٧٤، تاج العروس ٦: ٩٤، أمل الآمل ٢: ٢٣٦/ ٧٠٣ و٢٩٦/ ٩٠٣ و٣٥١/ ١٠٨٩، رياض العلماء ٥: ١٨ و١٥٨ و٤٣٩، تعليقة أمل الآمل للأفندي: ٢٣٨ و٢٩٣ و٣٣٦، أنوار البدرين: ٥٨، مقابس الأنوار: ٩، معجم رجال الحديث ١٥: ٣٢٣/ ١٠٠٧٨ و١٨: ١٩٨/ ١١٧٠٥، قاموس الرجال ٩: ٥٤٦/ ٧٢٢٤، الذريعة ١: ٢١٦/ ١١٣٢ و١٦: ٣٨١/ ١٧٦٨ و٣٩٢/ ١٨٣٢ و٢١: ٣٧٣/ ٥٥٢٢، أعيان الشيعة ٩: ٤٠٤، معجم المؤلّفين ١١: ١٨١ .

١٦. تاريخ بغداد ٣: ٤٥٥/ ١٦٢٨، الأنساب للسمعاني ١: ٣٦٣.

١٧. الوافي بالوفيات ١: ١١٠/ ٣.

وقد يطلق بصرى لموضع آخر بالشام من أعمال دمشق، وهي قصبة كورة حوران، مشهورة عند العرب قديماً وحديثاً، ذكرها كثير في أشعارهم (معجم البلدان ١: ٤٤١).

١٨. أعيان الشيعة ٩: ٤٠٤ و١٠: ١٣٣.

١٩. الأنساب للسمعاني ١: ٣٦٣.

٢٠. قاله صاحب المدارك في ذكر الأقوال في عدم نجاسة البئر بملاقاة النجاسة، يحتمل أنّ ذلك

بسبب ما ذهب في اصطلاح الفقهاء من أنّ كلّ من كان قبل المحقّق الحلّي فيعدّ من القدماء (مدارك الأحكام ١: ٥٥).

٢١. الأنساب للسمعاني ١: ٣٦٣، معجم البلدان ١: ٤٤١، إكمال الكمال ٧: ٣٧٧.

٢٢. أمل الآمل ٢: ٢٣٦/ ٧٠٣ و٢٩٦/ ٩٠٣ و٣٥١/ ١٠٨٩.

٢٣. نزهة الناظر: ١٠ و١٣، ذكرى الشيعة ١: ٨٨ و٩٣ و٣١٠ و٣٦٤ و٢: ١٠٦، غاية المراد ١: ٧٢، تنقيح الرائع ١: ٢٤٨، رسائل الشهيد الثاني ١: ٧٦ و٨٠ و٨١، مدارك الأحكام ١: ٥٥، استقصاء الاعتبار ١: ٥٤ و٢٦٢، ذخيرة المعاد ١: ١٢٨، مشارق الشموس: ٢٢٠.

٢٤. وقد نسبه السيّد إعجاز إلى الشريف المعروف بابن أكمل البحراني، فهذا تصحيف قطعاً لأنّه الراوي للكتاب؛ كما يأتي (كشف الحجب: ٥٤٢).

٢٥. معالم العلماء: ١٧٠/ ٩٢٦.

٢٦. بحار الأنوار ١٠٦: ٢٣، الذريعة ٢١: ٣٧٣/ ٥٥٢٢.

٢٧. أمل الآمل ٢: ٢٩٩.

٢٨. رياض العلماء ٥: ١٥٨.

٢٩. دمية القصر: ٣٤٨.

٣٠. دمية القصر: ٣٤٨.

٣١. بغية الطلب ٤: ١٦٣٩.

٣٢. أعيان الشيعة ٩: ٤٠٤.

٣٣. أمل الآمل ٢: ٢٣٥/ ٧٠٣ و٢٩٨/ ٩٠٢ و٣٥١/ ١٠٨٩.

٣٤. رياض العلماء ٥: ٤٣٩.

٣٥. رياض العلماء ٥: ١٨.

٣٦. بحار الأنوار ١٠٦: ٢٣.

٣٧. قال الشيخ الحرّ: فاضل فقيه، وفي أنوار البدرين: أسبق من نذكره من علماء البحرين.. ونسبة الشرافة إليه يدلّ على أنّه من الذرّيّة العلويّة كما هو المصطلح عليه بينهم والله العالم (أمل الآمل ٢: ١٣٢/ ٣٧٢، أنوار البدرين: ٥٨).

٣٨. ذيل تاريخ بغداد ٣: ١٣٠/ ٦٧١.

٣٩. تاريخ بغداد ٣: ٤٥٥/ ١٦٢٨.

٤٠. قال ابن العديم: أنبأنا عمر بن طبرزد، عن أبي القاسم بن السمرقندي، عن محمّد بن هلال، قال: حدثني أبو الحسن البصروي الشاعر، قال: رأيت أبا طاهر بن أبي قراط العلوي في المنام



وأنا أقول له: ما فعل الله تعالى بك ـ وكنت أعلم فساد اعتقاده ـ فلم يجبني فلمّا كرّرت عليه القول وهو على حاله في ترك الإجابة قال لي: دع عنك هذا فقد ضرب الله نيسابور اثنين وسبعين عصاً، وانتبهت ففسّرته على بعض من يدخل إليّ ممّن له بذلك معرفة فقال: عد يا سيّدنا اثنين وسبعين يوماً وانظر ما يتجدّد بنيسابور، فكان قتل عضد الدولة ألب أرسلان بن داود سلطانها على جيحون في الجانب الشرقي (بغية الطلب ٤: ١٩٨٣).

٤١. قال ابن العديم: ونقلت من خطّ الفيّاض في هذا الكتاب قال: وأنشدني يعني إسماعيل بن سعيد ما سمعه من أبي الحسن البصروي لنفسه في غلام يعرف بقسيمة.. (بغية الطلب ٤: ١٦٣٨).

٤٢. الذريعة ١٦: ٣٩٢/ ١٨٣٢.

٤٣. رياض العلماء ٥: ١٥٨.

٤٤. الذريعة ١: ٢١٦/ ١١٣٢.

٤٥. ليس في (م) (ج) (ح): بيان.

٤٦. في (ش) زيادة: بن محمّد.

٤٧. ليس في (م): صلوات الله عليهم أجمعين

٤٨. في (ج) (ح): عليهم الصلاة والسلام، وفي (م) زيادة: ونوّر ضريحه بمحمّد وآله.

٤٩. في النجاشي: وقطعة من سورة البقرة.

وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

٥٠. المائدة: ٩٣.

٥١. الأنعام: ١٥١. وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

٥٢. في النجاشي: (الكلام) بدل من: (مسألة).

٥٣. ليس في (م) (ج) (ح): في الردّ.

٥٤. الإسراء: ٧٠.

٥٥. طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ هـ ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى بتحقيق سماحة الأُستاذ السيّد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثانية من رسائله.

٥٦. في الذريعة: جوابات المسائل المحمّديّة.

٥٧. مأخوذة من الآية الكريمة: {وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيتِ} (الحجّ: ٢٦).

٥٨. لاحظ الحديث في الكافي ٤: ١٨٤/ ١، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣١، تهذيب الأحكام ٥: ١٠٢/ ذيل حديث ١.

٥٩. في كتب الحديث: جنود.

٦٠. الأمالي للطوسي: ٥٩٥/ ٦.

٦١. البقرة: ٣١.

٦٢. البقرة: ٣٧.

٦٣. في (ج) (ح): البادرانيّات.

٦٤. النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٦٥. الأعراف: ١٥٧.

٦٦. ليس في (م) (ج) (ح): فيه.

٦٧. المعارج: ٣٧.

٦٨. الرعد: ٧.

٦٩. البقرة: ١٣.

٧٠. الكافي ٨: ٢٤٢/ ٣٣٣.

٧١. في بعض مصادر الحديث: ألبتّة.

٧٢. بصائر الدرجات: ٣٣/ ١، الكافي ١: ٣٧٧/ ٤، وسائل الشيعة ٢٧: ٧٥/ ٣٧.

٧٣. في (ح) زيادة: في.

٧٤. في (ح) زيادة: في.

٧٥. هود: ١١٨ و١١٩.

٧٦. طه: ٨٢. وسقط من (ش) هذه المسألة.

٧٧. الكافي ١: ١٧٣/ ذيل حديث ٤.

٧٨. بصائر الدرجات: ٣٠/ ١ و٣١/ ٣، الكافي ١: ٣٢/ ٢، وسائل الشيعة ٢٧: ٧٨/ ٢.

٧٩. في (ح): إلاّ.

٨٠. الكافي ١: ٣٣/ ١، وسائل الشيعة ٢٧: ١٨/ ٤.

٨١. الحجر: ٩١.

٨٢. في (م) (ش): ما روي عن العالم عليه السلام.

٨٣. تفسير العياشي ١: ٣١٠، بحار الأنوار ٢٣: ٦٤.

٨٤. الأنعام: ١٢٢.

٨٥. هود: ١٧.

٨٦. في النجاشي: كتاب الملخّص في أُصول الدين، وفي فهرست الشيخ: لم يتمه، وفي معالم العلماء: لم يتمه حسن.

٨٧. قال الشيخ في الفهرست: تامّ.

للبصروي حكاية لطيفة في استنساخ هذا الكتاب ذكرها ابن حمدون في تذكرته: صنّف المرتضى كتاباً وسمّاه «الذخيرة» فاستعاره البصروي ينسخه، فلمّا أراد الخروج قال له المرتضى: يا أبا الحسن، الذخيرة عندك؟ فعاد وقال: يا سيّدنا، هذا الكتاب! فقال له: لم عدت وأخرجت الكتاب؟ فقال له: يا سيّدنا، تقول لي بمحضر من السادة الأولاد: الذخيرة عندك! ما الذي يؤمّنني من مطالبتهم بعد أيّام؟ فتبسّم المرتضى (التذكرة الحمدونيّة ٩: ٣٧٦/ ٧٧١).

طبع في مؤسّسة النشر الإسلامي في قم المقدّسة بتحقيق السيّد أحمد الحسيني سنة ١٤١١ هـ.

٨٨. قال الشيخ: تامّ. وقد ذكره المولى عبد الله الأفندي في الكتاب الذي أرسله إلى العلاّمة المجلسي في عداد الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار (بحار الأنوار ١٠٧: ١٦٥).

طبع بالنجف في مطبعة الآداب سنة ١٣٧٨ هـ بتحقيق سماحة الأُستاذ السيّد أحمد الحسيني، وسنة ١٣٨٧ هـ بتحقيق المحامي رشيد الصفّار، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى.

٨٩. في (س) (ش): مسائل.

٩٠. في بعض المصادر: (الاعتقاد) بدون كلمة: (أحكام)، في النجاشي وفهرست الشيخ كالمتن وبدون لفظ: (أحكام).

٩١. تسع مسائل وطبعت بقم المقدّسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله.

٩٢. في فهرست الشيخ: إبطال القياس.

في مائة وعشرة مسائل، طبعت بقم المقدّسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله.

٩٣. في معالم العلماء: النصراني المنطقي، ويحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، أبو زكريّا هو فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره، ولد في تكريت سنة ٢٨٠ هـ، وانتقل إلى بغداد، وقرأ على الفارابي، وترجم عن السريانية كثيراً إلى العربيّة، له مؤلّفات عديدة في الفلسفة، توفّي ببغداد سنة ٣٦٤هـ، ودفن في بيعة القطيعة (أخبار الحكماء للقفطي: ٢٣٦ – ٢٣٨، طبقات ابن أبي أصيبعة ١: ٢٣٥، حكماء الاسلام: ٩٧، الإمتاع والمؤانسة ١: ٣٧، فهرست ابن النديم: ٢٦٤، تاريخ ابن العبري: ٩٣).

٩٤. في (ج) (ح): أو لا.

٩٥. في النجاشي اكتفي بـ: الردّ على يحيى بن عدي.

٩٦. في النجاشي: كتاب الردّ على يحيى أيضاً.

٩٧. طبع بقم سنة ١٤٠٥ ضمن المجموعة الثالثة من رسائله بعنوان الاعتراض على من يثبت حدود

الأجسام.

٩٨. في النجاشي: المسلمين.

٩٩. في فهرست الشيخ: مسائل أهل مصر قديماً في الطيف، ومسائلهم أخيراً.

١٠٠. في النجاشي: خمس مسائل.

١٠١. ليس في النجاشي: في الصنعة والصانع.

١٠٢. قال الشيخ: له مسائل كثيرة في نصرة الرؤية وإبطال القول بالعدد، كما في أواخر هذا الجزء ذكر رسالة له للجواب عليّ أبي الفتح الكراجكي في فساد القول بالعدد.

١٠٣. وطبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائل الشريف المرتضى، ولكن فيها إحدى عشرة مسألة.

١٠٤. في (م): عمله.

١٠٥. في النجاشي اكتفى بتقريب الأُصول.

لعلّه المطبوع بعنوان: مقدّمة في الأُصول الاعتقاديّة.

١٠٦. في تسع مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله.

١٠٧. في (س) (ش): الميارفافية، وفي معالم العلماء: ميافارفين.

١٠٨. في معالم العلماء: خمس وستّون مسألة.

طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله، ولكن فيها خمس وستّون مسألة.

١٠٩. قال الشيخ: لم يتمها.

١١٠. في معالم العلماء: التبّانيّات.

١١١. في (س): ثلاث، وليس في النجاشي.

طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائل الشريف المرتضى.

١١٢. كذا في النسخ.

١١٣. النساء: ٤٨ و١١٦.

١١٤. ليس في (م) (س): الكتاب المعروف.

١١٥. في فهرست الشيخ: كتاب الصرفة في إعجاز القرآن، وفي معالم العلماء: الموضح عن وجه إعجاز القرآن.

طبع الكتاب أخيراً في مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة بتاريخ ١٤٢٤ هـ على نسخته الفريدة النفيسة القديمة المحفوظة في خزانة مكتبة الإمام عليّ بن موسى الرضا



ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ برقم: ١٢٤٠٩، بخطّ محمّد بن الحسين بن حمير الجشمي، فرغ من استنساخه سنة ٤٧٨ هـ، بتحقيق الشيخ محمّد رضا الأنصاري القمّي.

١١٦. ليس في (ج)(ش): والأئمّة.

١١٧. في معالم العلماء: التنزيه في عصمة الأنبياء.

طبع في إيران على الحجر، وفي النجف سنة ١٣٥٢ و١٣٨٠ هـ، وعلى الأخيرة طبع بالأُوفست مكرّراً.

١١٨. ليس في النجاشي لفظ: (جواز).

١١٩. قال الشيخ في الفهرست: هو نقض كتاب الإمامة من كتاب المغني لعبد الجبّار بن أحمد، وهو كتاب لم يصنّف مثله في الإمامة. وقال في معالم العلماء: حسن. ونقل الطريحي: وكتاب الشافي للسيّد المرتضى في نقض المغني لعبد الجبّار، وأبو الحسن البصري كتب نقض الشافي، وبخطّ الشهيد: أنّ السيّد المرتضى أمر سلاّراً بنقض نقض الشافي فنقضه (مجمع البحرين ١: ٢٤٨).

طبع على الحجر في إيران سنة ١٣٠١ هـ مع مختصره للشيخ الطوسي «تلخيص الشافي»، وطبع في بيروت مؤخّراً في أربعة أجزاء، وفي قم المقدّسة في مؤسّسة أنصاريان سنة ١٤١٠ هـ.

١٢٠. قال في معالم العلماء: صنعه للوزير ابن المغربي.

طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة وجيزة في الغيبة» لعلّها هي المقنع، وطبع أيضا بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».

١٢١. في (ش) زيادة: مسائل.

١٢٢. في (س): في الأُصول.

١٢٣. ليس في النجاشي: (ناقص).

١٢٤. في (ش): كتاب.

١٢٥. في (ش): كتاب.

١٢٦. طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله، ولكن فيها اثنا عشرة مسألة.

١٢٧. طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأُولى من رسائله، ولكن فيها ثلاث وعشرين مسألة.

١٢٨. ليس في (ج): الطرابلسيّة.

١٢٩. ليس في فهرست الشيخ هذان أخيران.

١٣٠. في فهرست الشيخ بدل الثانية والثالثة: ومسائلهم الآخرة.

١٣١. في فهرست الشيخ: وله المسائل الناصريّة في الفقه، وفي معالم العلماء مرّة قال بمثل ما قال الشيخ الطوسي وبعده بفاصلة ذكر عنوان كتاب قال: المسائل الطوسيّة لم يتمها.

طبعت الناصريّة في الفقه ضمن الجوامع الفقهيّة سنة ١٣٧٤ هـ.

١٣٢. ليس في (م) (ج) (ح): مسألة.

١٣٣. وقد قال به في أوائله وكتب كتاباً في نصرة هذا القول بعنوان: مختصر البيان عن دلالة شهر رمضان، ثمّ رجع عنه وأفتى بالرؤية وكتب: جواب الرسالة الخوارزميّة في إبطال العدد في شهر رمضان، ردّاً على أبى حازم المصري، في أربعين ورقة.

١٣٤. إلى هنا تمّت نسخة (ج).

١٣٥. ليس في النجاشي: (ناقص).

١٣٦. طبع بمطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢ هـ.

١٣٧. في معالم العلماء: أوصاف طيف الخيال.

طبع بمصر سنة ١٣٧٤ هـ وبغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي، والقاهرة سنة ١٣٨١ هـ بتحقيق الأُستاذ حسن كامل الصيرفي.

١٣٨. في (س) (ش): البروق، وفي معالم العلماء: المرموق في أوصاف البروق.

١٣٩. في النجاشي: كتاب مسائل انفرادات الإماميّة وما ظنّ انفرادها به، وقال الشيخ: مسائل الانفرادات في الفقه تامّة، ومسائل الخلاف في أُصول الفقه لم يتمّها، ومسائل منفردات في أُصول الفقه، وفي معالم العلماء: ما تفرّد به الإماميّة من المسائل الفقهيّة، مسائل مفردات في أُصول الفقه.

وقد ذكره المولى عبد الله الأفندي في الكتاب الذي أرسله إلى العلاّمة المجلسي في عداد الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار (بحار الأنوار ١٠٧: ١٦٥).

طبع في مؤسّسة النشر الإسلامي في قم المقدّسة سنة ١٤١٥ هـ.

١٤٠. ليس في النجاشي: والفوائد، وبدله في فهرست الشيخ: الدرر، وفي معالم العلماء: الغرر والدرر حسن.

وهو غرر الفرائد ودرر القلائد وهو المعروف بأمالي المرتضى، طبع على الحجر في إيران سنة ١٢٧٣ هـ، وطبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ وعليها بالأُوفست في قم المقدّسة سنة ١٤٠٣ هـ، وطبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م بتحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، وعليها طبع بالأوفست في إيران وبيروت مكرّراً.

١٤١. في النجاشي اكتفى بـ: تفسير قصيدته.

١٤٢. طبع بقم المقدّسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

١٤٣. في معالم العلماء: تفسير القصيدة المذهّبة عن الحميري. المعروفة بالقصيدة المذهّبة طبع بمصر سنة ١٣١٣ هـ، وطبع ببيروت سنة ١٩٧٠م بتحقيق الأُستاذ محمّد الخطيب.

١٤٤. ليس في (ج): وصلاته، وفي (ح)(ش): صلواته.

١٤٥. في (ح): على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين وسلّم تسليماً كثيراً.

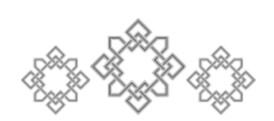
١٤٦. في (ح) زيادة: الطيّبين. غلى هنا تمت نسخة (م).

١٤٧. في (ح): الإجابة.

١٤٨. في (ح): لرأيه.

١٤٩. في (ح): قدّس الله روحه.

١٥٠. في (ش) (ج): بن البصروي.





| حـوار العـدد |

حجية الخبر عند السيد المرتضى

■ السيد أحمد المددي

لا إشكال في انّ السيد المرتضى شخصية عظيمة وله أثر كبير في تبيين المعارف الدينية وتأثير قوي في تقدّم العلم ورقيّه في مختلف الجوانب الأدبية والتاريخية والكلامية، ويُعدّ في ضمن الرعيل الأوّل من العلماء والمفكرين ورائداً عظيماً في الفكر الإسلامي ليس عند الشيعة فقط بل عند أهل السنة أيضاً.

مضافاً إلى هذا كلّه انّه كان يمتلك مكتبة كبيرة جداً يقال إنّها كانت تحتوي على ثمانين ألف كتاب، ولعلّ أخاه السيد الرضي رحمه الله اعتمد في جمع نهج البلاغة على النسخ التي كانت متوفرة في مكتبة أخيه، فانّه بحسب معلوماتنا كان للرضي مصادر مهمة تحتوي على خطب وكلام أمير المؤمنين عليه السلام، وتوجد بعض الشواهد تدلّ على انّه كان يتمتع بالتشرف برؤية بعض الكتب بخط أمير المؤمنين عليه السلام.

يحتوي تراث السيد المرتضى على جوانب علمية متعددة كالفقه والأصول والحديث والأدب والكلام وما سواها، مضافاً إلى ذلك كان رحمه الله يقظاً أمام ما يدور ضد الشيعة إذ كان يتابع ذلك بدقة مثل ما عمله في مقام الرد على معاصره الكبير

القاضي عبد الجبار، فكتب كتاب الشافي في اربع مجلدات في الرد على كتاب الإمامة من المغني.

وسنحاول هنا تسليط الضوء على رأي السيد المرتضى حول حجية الخبر وكيفية تلقيه.

مما لا إشكال فيه انّ مبحث الخبر وكيفية تلقّيه وعدم تلقّيه يعد من الأمور المهمة في مجال المعرفة الإنسانية، إذ انّ التاريخ، التراجم، السيرة، الرجال، الحديث، والأصول وغيرها بل ربط الإنسان بماضيه، كل هذا يتوقّف على مسألة تحليلنا للخبر ولو لا هذا الربط لما قامت الحضارة الإنسانية، إذ انّ النقل والخبر يُعدّ أهم القواعد والقوائم التي ابتنت عليها الحضارة ولو لا النقل والخبر لما وصلت إلينا علوم القدامى ولانقطعنا عن الماضي واكتفينا بالحاضر وبما عندنا.

وبعبارة أخرى انّ الإنسان للتقدّم والرقي العلمي يحتاج إما إلى العقل وإما إلى النقل، فهو إما أن يتعقّل بنفسه ويحلّل ويفسّر جملة من الأمور ويقال لها إدراكات وإبداعات العقل، وإما أن يعتمد على النقل. وهذا النقل ذو أهمية كبرى للإنسانية أجمع ولا يختص بالمسلمين، مثلاً هل هذا الكتاب لأرسطو وأفلاطون، هل للمنجم الفلاني أو الطبيب الفلاني، أو هل هذا القول المنقول صحيح وثابت واقعاً، فالجانب النقلي يشكّل ثروة علمية كبيرة في حياة الإنسان، بل نستطيع القول إنّ المنقول في حياتنا اليوم أكثر تأثيراً من المعقول.

أما في الجانب الإسلامي فالنقل له أثر كبير في منظومتنا المعرفية، مثلاً كيف وصل إلينا القرآن الكريم، كيف وصل إلينا تفسيره، كيف وصلت إلينا العقائد المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والصحابة والعلماء، سيما في مجال الفقه وزد عليه الأخلاقيات والعلم بالمبدأ والمنتهى والحديث وغيرها من المعارف العامة المستندة إلى النقل. ومن هنا يظهر مبحث الحجية أي: كيف نتعامل مع الخبر والنقل، هل هو حجة أعمل به أم لا، هل هو منجز ومعذّر أم لا، هل أنا مؤاخذ في تركه أم لا... وهكذا.

فهذه المسألة تُعدّ الحجر الأساس في المنظومة المعرفية الإسلامية إذ لا يمكن أن يصل إنسان إلى مقام علمي رفيع إلاّ أن يحدّد موقفه مسبقاً ومبناه العلمي من هذه المسألة أي: كيف يتعامل مع الأخبار و النقولات المختلفة.

طبعاً لابدّ من التنويه إلى انّنا عندما ندرس النصوص التاريخية يكون اتجاهنا بصفة كلية إزاء معرفة الواقع، ولما ندرس النصوص الدينية سيما المتعلّقة بالعقائد والفقه يكون اتجاهنا اتجاه الحجية، بمعنى انّ هدفنا تارة الوصول إلى الواقع وأخرى تشخيص الحجة أي: ما هي الحجة لنا في هذا الشأن وفي هذا الأمر، إذاً ينبغي أن يُفرَّق بين الاتجاهين وإن ذهب بعض العلماء إلى عدم وجود فرق بين المقامين، فكما انّنا نتجه في النصوص التاريخية إزاء معرفة الواقع فكذلك الأمر في النصوص الدينية أيضاً.

هذا هو الجانب العقلي والنقلي للتقدّم والرقيّ العلمي، وفي زمن السيد المرتضى كان المتعارف في الجانب العقلي هو الكلام رغم حضور الجانب الفلسفي أيضاً لكن الطابع العقلي العام الموجود آنذاك بين الإسلاميين هو الكلام وإن تم مزجهما ـ الفلسفة والكلام ـ على يد المحقق الطوسي رحمه الله، أما النقلي فيتمثّل في الروايات، والسيد المرتضى رحمه الله قوّى الجانبين: العقلي والنقلي، ونحن هنا نحاول تسليط الضوء على مباني السيد المرتضى في باب الخبر بالخصوص.

لا إشكال في انّ معرفة الأحكام الإسلامية كانت سهلة في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله بل بعده أيضاً نوعاً ما خصوصاً فيما اتفق عليه الأصحاب وكان مورد ابتلاء الناس كالصلاة والصيام والزكاة وغيرها، ولكن تدريجاً بعد مضي الزمان سيما مع توسّع العلوم وتوسّع الرقعة الإسلامية وامتدادها من مكة والمدينة إلى العراق والشام وإيران، وبعد حدوث وسائط بينهم وبين المصدر الأصلي للتلقي، شعر المسلمون باحتياجهم إلى وضع أُسس وضوابط معيّنة لمعرفة تلك الأخبار سيما وقد أصبحت تلك الوسائط مجهولة، فبدأوا بالتفتيش والتنقيب عن الرجال ويقال انّ أوّل من فتّش عن الرجال في العراق هو شعبة بن الحجاج من أهل البصرة إذ يقال له أمير المؤمنين في

الحديث وتوفي بعد عام ١٦٠هـ، وأظن انّ هذا التفتيش بدأ منذ عام ١٤٠ أو ١٥٠ هـ ـ أي في زمن الإمام الصادقعليه السلام أي بعد ١٤٠ سنة من وفاة النبيصلى الله عليه وآله . فبدأ العلماء يبحثون في الأخبار والأحكام بأنّ هذا الحكم الفلاني مثلاً ـ الذي لم يرد أكثره في القرآن ـ من الذي رواه؟ أو الحديث المروي عن فلان عن فلان ما حكمه؟ فلذا حصل تدريجاً شيء جديد عبروا عنه بالحجية أي الحديث المروي عن فلان وفلان حجة في حقّه، فتولّد بعدئذٍ مبحث مهم عُبّر عنه اصطلاحاً بحجية الخبر.

الحجية يعني ما يحتج به كلٌّ على الآخر، فالكلام الذي يكون بين الطرفين: بين القانون والمواطن، بين الأب وابنه وهكذا، هذا الكلام الذي يكون واسطة إنّما يكون حجة إذا كان عن طريق مقبول بين الطرفين بحيث يمكن أن يحتج كلّ واحد به على الآخر.

هذه المسألة حدثت في أواسط القرن الثاني وعُبّر عنها فيما بعد بالحجية، وذلك نظراً إلى طول المدّة بين المسلمين وبين رسول اللهصلى الله عليه وآله (بحدود ١٤٠ سنة) وبروز مشاكل مختلفة من حيث النسيان والتحريف وتعمّد الكذب وغيرها، والسبب الآخر هو تقديس العلماء للحقائق الدينية وحرصهم للوصول إليها من طريق صحيح وموثوق، سيّما وانّ هذه الشريعة هي الشريعة الخاتمة.

أهم مبدأ علمي حصل في ذلك الزمان هو انّ ما يرويه العدل الضابط عن مثله إلى آخر السند حجة، هذا المبنى اشتهر بين علماء السنة من القرن الثاني وعلى ضوئه دُوّنت الكتب في القرن الثالث كصحيح البخاري، طبعاً مع وجود خلافات علمية في هذا المجال بل ربما يقال قلّما توجد في مسألة من الخلاف كما هو في هذه المسألة وذلك لأهميتها.

أما بالنسبة إلى الشيعة بالخصوص فانّهم آنذاك (أي عام ١٥٠هـ) لم يحتاجوا إلى هذه المسألة وما كانت مورد ابتلائهم لانّهم آمنوا بإمامة الأئمةعليهم السلام فلم يحتاجوا لملء هذا الفراغ (أي بين الرسولصلى الله عليه وآله والإمام الصادقعليه السلام) بمسألة حجية الخبر بل ملأوا

الفراغ بعصمة الأئمةعليهم السلام وانّ كلامهم هو البيان الواقعي لسنة النبيصلى الله عليه وآله وللقرآن وسائر المعارف الدينية، ولذا حصل بيننا وبين أهل السنة اختلاف من هذا المنطلق وليس هو اختلافاً يسيراً.

وبعبارة أخرى انّ الإمامية بدل الانشغال لملء هذا الفراغ في تلك البرهة، بدأوا بالأخذ من كتب أصحابنا وما فيها من مرويات الإمام الباقر والصادقعليهما السلام وسائر الأئمة بعدهما، فالشيعة تولّدت عندهم كتب الأصحاب ومصادرهم، خصوصاً أنّ الأئمةعليهم السلام سيما الإمام الرضاعليه السلام أكّدوا على الكتابة، فقد قال الإمام الرضاعليه السلام: «اكتب وبثّ علمك للناس فانّه سيأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلاّ بكتبهم» فهذا مبدأ الاختلاف والافتراق بيننا وبين جملة من المذاهب الإسلامية، أي في كيفية تلقي سنة رسول اللهصلى الله عليه وآله والحقائق الدينية.

إنّ أصحاب الأئمة بدأوا بالكتابة من سنة ٨٠ إلى ١٥٠ هـ تقريباً، وكانت أكثر هذه المؤلّفات في الكوفة ثم البصرة والمدينة، وتدريجاً انتقلت إلى قم وخراسان ولكن الأساس كان للكوفة، ثم في سنة ١٥٠هـ أو قبلها انتقل تراث الطائفة إلى بغداد، ومن هنا ظهرت مدرسة بغداد الأولى حيث بدأت من سنة ١٥٠ هـ وإلى سنة ٣١٠ هـ تقريباً، وانتقل شيء من التراث إلى قم أيضاً ما بين سنة ٢٠٠ إلى ٤٠٠هـ.

وبعد مجيء الشيخ الكليني إلى بغداد في حدود سنة ٣٢٠هـ، بدأت مدرسة بغداد الثانية، والشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي من كبار هذه المدرسة، وانتهت هذه المدرسة في سنة ٤٥٠ تقريباً عند هجرة الشيخ الطوسي إلى النجف.

وقد اشتملت مدرسة بغداد الثانية على جميع المعارف الدينية التي تدرس الآن في حوزاتنا العلمية من الكلام والفقه والأصول والتفسير إلى الرجال والحديث، ولا نعدم القول لو قلنا انّ ٩٠٪ من معارفنا الدينية التي ندرسها اليوم مدينة لمدرسة بغداد الثانية، بمعنى انّ قوّة تلك المدرسة أثّرت تأثيراً بارزاً في الفكر الشيعي، والدور الأكبر كان للشيخ الطوسي، وإن كان للسيد المرتضى رحمه الله تأثير كبير أيضاً.



ثم إن مسألة الحجية وإن كانت في البداية مسألة أصولية صرفة، لكنّها أخذت جانباً عقلياً أيضاً ودخلت في المباحث الكلامية، وبدأ المتكلّمون بالتنظير حول حجية الخبر، وفي بغداد ذهب بعض علماء الكلام سيما المعتزلة إلى انّ التعبّد بالخبر غير معقول أي طرحوا إشكالاً عقلياً، وذهب قسم آخر من المعتزلة إلى انّ التعبد معقول لكن الشارع لم يتعبّدنا به، أما الأشاعرة فذهبوا إلى انّ التعبد بالخبر صحيح وحادث واستدلّوا على ذلك بوجوه عقلية ونقلية، وهناك من أفرط في القول ـ كابن حزم ـ واعتقد انّ كل ما يرويه العدل الضابط عن مثله فحكمه حكم القرآن وهو حكم الله الواقعي، حيث يذهب في كتابة الأحكام إلى انّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ يعني بالذكر: الآيات وما يرويه العدل الضابط.

وخلاصة القول في هذه المسألة انّ الأقوال في مسألة حجية الخبر ثلاثة:

١ـ الحجية التعبدية، وقد ذهب إليها كثير من أهل السنة وجملة من الشيعة فيما بعد، إذ انّ الشيعة في بداية الأمر ما كانت تذهب إلى هذا الرأي بحسب الشواهد الموجودة. ومعنى الحجية التعبدية انّ هناك أدلّة شرعية تدلّ على حجية كل خبر تتوفّر فيه الشروط المطلوبة، ولذا اشتهر عند أهل السنة حجية كل خبر ورد عن طريق العدل الضابط عن مثله. وهذا المسلك كما قلنا ما كان موجوداً عند الشيعة آنذاك لا في بغداد ولا في قم، نعم ظاهر كلام الشيخ الطوسي يؤيّد هذا المسلك لكن عندما نلاحظ مجموع كلامه في كتب الحديث والفقه والرجال والأصول نرى انّه لا يذهب إلى ذلك، وقد ورد هذا المسلك في الفقه الشيعي منذ القرن الثامن على يد العلامة الحلي رحمه الله واستمر عليه بعض علمائنا فيما بعد.

٢ـ الحجية العقلائية، والمراد منها وجود شواهد عقلائية ـ أي عند العقلاء ـ تدلّ بمجموعها على انّ الكلام الفلاني صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، طبعاً جملة من هذه الشواهد عقلائية صرفة لا تتعلّق بالمسلمين فقط، وجملة أُخرى منها تختص بالمسلمين ولم تكن عقلائية صرفة، وبعبارة أُخرى، لا يوجد تعبد خاص بمعيار

خاص في الحجية بل مجموعة من الشواهد التاريخية، التفسيرية، الروائية تعتضد بعضها ببعض لتدلّ على حجية الخبر وصدوره عن المعصوم.

هذا المسلك قد ذهب إليه قدماء الأصحاب تقريباً سيما المدرسة البغدادية الثانية، وذلك نتيجة تواجدهم في بغداد عاصمة الإسلام آنذاك ووجود كثير من التيارات الفكرية المختلفة وكان الطابع العام غير شيعي. وقد ذكر ابن قتيبة في كتابه (الإمامة والسياسة) انّ في زمن هارون أي في حدود سنة ١٨٠ هـ أو ١٩٠هـ وصل العلم إلى درجة عالية من التقدّم بحيث أمكن أن يستبحر شخص في الأصول والعلم والروايات والأسانيد ويناقش فيها وهو ابن إحدى عشرة سنة، عدا فترة حكم بني أمية وبني مروان أي من سنة ٤١ إلى ١٣٢هـ حيث يذكر أحمد أمين ان هذه الفترة لم تشهد تقدماً علمياً، ولم تبن ولم تؤسّس ولا مدرسة واحدة. وعلى كل حال فعلماء الشيعة في بغداد لاختلاطهم بذلك المجتمع كانوا يجمعون الشواهد من مختلف المصادر. أما علماؤنا في قم فكانوا يعتمدون على الشواهد المذهبية وعلى ما ورد في كتب علماء المذهب لغلبة الطابع الشيعي فيها، فكلا المدرستين تشترك في الرجوع إلى الشواهد، لكن الشواهد في مدرسة بغداد كانت عقلائية دينية ومذهبية، أما الشواهد في مدرسة قم فكانت عقلائية مذهبية، وهذا ما أدّى إلى ظهور اختلاف منهجي فيما بعد بين المدرستين. ولكن بعد مجيء الشيخ الكليني إلى بغداد وظهور المدرسة البغدادية الثانية، حصل تقدّم جيد في الحديث، وأُضيف إلى الجانب الكلامي الذي كان سائداً آنذاك عند علمائنا؛ الجانب النقلي أيضاً، واستمر هذا المذهب إلى الآن تقريباً، بمعنى انّ كثيراً من علمائنا أمثال النائيني والأصفهاني والعراقي يعتمدون على الخبر الذي يحصل الوثوق به من مجموعة الشواهد، مع لحاظ الخلاف الموجود في تعداد الشواهد وكيفيتها، فهذا هو المذهب المعروف قديماً وحديثاً عند علمائنا.

٣ـ قبال هذا المذهب ظهر مذهب السيد المرتضى، وقد استمر بين أصحابنا إلى مدّة لكنه لم يستمر ولم يحظَ بالقبول فيما بعد. وخلاصة مذهبه عدم حجية الخبر لا على

المبنى الأول ولا على المبنى الثاني، ولم يقصد المرتضى من عدم حجية الخبر ترك الروايات وعدم العمل بها، بل مراده انّ أحكام الشريعة والعقائد وكل ما يرجع إلى المعارف الدينية لابد من حصول الوثوق لا بعنوان الخبر، مثلاً هل يستحب كذا؟ هل يجب كذا؟ هل كان المعراج جسمانياً أم روحانياً؟ فإنّه يقيم الشواهد على الحكم نفسه لا على الأخبار الواردة، فلذا يجعل الأخبار شاهداً من الشواهد، أو بعبارة أُخرى السيد المرتضى ينظر إلى المضمون ولا ينظر إلى اللفظ، فالخبر عنده حجة بلحاظ مضمونه لا بلحاظ لفظه؛ بخلاف المسلكين الأولين.

فالسيد المرتضى عند مواجهة الخبر يبحث عنه وعن مصادره والنسخ التي ورد فيها وهل فيه تشويه وتعارض أم لا، فهو لا يعتمد على الخبر بنصه بل يعتمد على الحكم، مثلاً يجب كذا ودليله الآية الفلانية أو جملة من الأخبار، فهو يرى انّ هذا المضمون هل يستفاد من مجموع الأخبار أم لا، فنظره إلى المضمون وليس إلى اللفظ، فمراده من عدم الحجية هذا المعنى وليس نفي الأخبار كلّياً، بل انّ الخبر بما هو نص لفظي ليس بحجة مع انه يشتمل على حكم أو مسألة من المعارف الكلامية والحقائق الدينية.

مثلاً السيد المرتضى يتعرّض لزواج أم كلثوم وينظر إليه من الزاوية التاريخية، ويقول إنّ هناك من أنكر وجود أم كلثوم في التاريخ، لكنه يستبعده لأنّ جملة من الشواهد التاريخية تدل على وجودها ـ مع انّي شخصياً أذهب إلى عدم وجودها أيضاً ـ فالمهم انّ السيد المرتضى عندما ينظر إلى هذا الجانب لا ينظر إلى الخبر بعينه وبنصّه لوجود إشكالات في الخبر. فهو لا يقول بانّ حجية الخبر غير معقولة لا بل معقولة وممكنة لكن لم يقع التعبد به بالفعل، طبعاً لو سألنا السيد المرتضى وقلنا له: ما هو الطريق الأمثل والأحسن والأعلى في كيفية معرفة الأحكام عند الرجوع إلى الأخبار؟ فانّه سيجعل الطريق الأمثل في ذلك تلقي العلماء بالقبول، ولذا يعبّر عن هذا التلقي بالإجماع، مثلاً بما انّ العمل الفلاني لم يكن مشهوراً عند العلماء ففيه إشكال، ومسلكه

هذا عام يشمل: العقائد، الكلام، التفسير والفقه، فإذا كان متلقياً بالقبول يؤمن به، فإذا جاء خبر خاص أو خبران بخلاف هذا المتلقى بالقبول فلا يعمل به، وهذا مبحث مفصّل يشمل جوانب متعدّدة من كيفية أخذ هذا التلقي؟ ومن يكون المعتمد؟ هل علماء بغداد أو بعضهم؟ وغيرها من المباحث.

هذا المذهب راج نوعاً ما آنذاك بين علماء الطائفة، وأصبح هو المنهج الكلامي والعقلي لعلمائنا أمثال ابن إدريس وابن زهرة وجملة من كبار المفسرين أمثال صاحب مجمع البيان، والقطب الراوندي ومحمد بن عبد الجليل الرازي وأبي الفتوح الرازي، وغيرهم من المتكلمين الذين تأثروا بمنهج السيد المرتضى، وربما لاقى هذا المنهج نوع قبول في بعض مجتمعاتنا العلمية.

وقد أشكل الشيخ الطوسي على مبنى السيد هذا بانّه صحيح إنّنا نرجع إلى التلقي والشواهد، ولكن التلقي وهذه الشواهد موجودة ومحرزة في كثير من كتب الأصحاب المعروفة أمثال كتب حسين بن سعيد، الحسن بن محبوب، حريز، معاوية بن عمار، وذلك بفضل جهود الأئمةعليهم السلام وتأكيدهم على الكتابة ثم مدارسة العلماء ومناقشتهم لها، كل هذا أوجب الوثوق والاطمئنان بجملة كثيرة من الروايات، وهذه النقطة لنا مجال واسع في مناقشة السيد المرتضى حولها.

وقد يستفاد من الشيخ الطوسي رحمه الله انّ مراد السيد من انّه لا يعمل بالخبر أي لا يعمل بغير هذه الطائفة من الأخبار يعني لا يعمل بغير أخبار هؤلاء العلماء، وإجمالاً مبنى السيد المرتضى عموماً علمي ولا بأس به إجمالاً سيما عندما ندرس التاريخ ونرى الروايات والنقل التاريخي المختلف، لكن بالنسبة إلى الفقه والعقائد والتفسير وسائر معارف أهل البيتعليهم السلام لا يجري، إذ انّ أئمتناعليهم السلام ومن بعدهم العلماء أتعبوا أنفسهم رغم صعوبة الظرف وقلّة الإمكانات وقلّة الشيعة وكثرة المشاكل، وأوصلوا هذا التراث النقي إلينا.

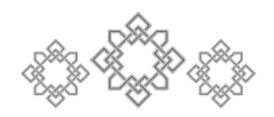
والسيد المرتضى ربّما وقع في هذا عندما رأى ما أصيب به التراث الروائي السني

آنذاك من الفجوة الزمنية الكبيرة بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وآله حيث تبلغ ما يقارب ٤٠٠ سنة تقريباً، في حين هذه الفجوة الزمنية عند الشيعة أقل بكثير وتكون بحدود أقل من ٢٠٠ سنة حيث كانت إلى سنة ١٥٠هـ أي فترة الإمام الصادق عليه السلام، وثانياً لم يكن هناك حديث شفاهي، قال فلان عن فلان، أو حدّثني فلان، بل هناك من عهد الأئمة عليهم السلام كانت الكتب الموجودة والموثوقة، فالإشكال على رواياتنا أقل بكثير، وخلال تلك الفترة ملأ الأصحاب كتبهم بالتحديث عن الإمام عليه السلام مباشرة أو بواسطة فاحتمال الخلاف في النقل يكون أقل وقيمة اللفظ يكون أكثر.

فنحن إذا وجدنا انّ الشيخ الكليني يقول مثلاً: علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، فهذا الحديث يعني عند أهل السنة تخلّل خمسة أشخاص بين الكليني والإمام الصادق عليه السلام، ولكن ليس الأمر كذلك عندنا بل هذا هو طريق الكليني إلى كتاب حريز وحريز معاصر للإمام الصادق عليه السلام مع انّه لم يلاقه ولم يكتب عنه بل كتب عن أفضل تلميذه وأكبر علماء الطائفة وهو زرارة بن أعين الشيباني وزرارة ينقل عن الإمام مباشرة، فكتاب حريز دُوّن في سنة ١٤٠هـ تقريباً وقد وصل إلى الشيخ الكليني، وفي الواقع هذا السند هو عبارة عن إجازة للشيخ الكليني حول الكتاب. وفي الاصطلاح إذا كان المتن رواية نسمّي الطريق إسناداً وإذا كان كتاباً نسمّيه إجازة، فهذا السند هو إجازة للشيخ الكليني.

فالسيد المرتضى كان ينبغي له أن يلتفت بالفارق الموجود بيننا وبين ذلك المعتزلي مثلاً الذي يستشكل على روايات أهل السنة؛ للفاصلة الزمنية الكبيرة، وعليه فنحن مع احترامنا لأصل هذه الفكرة ورغم انّها لا بأس بها إجمالاً إذ انّ الجانب النقلي يحتاج إلى مزيد تأكّد، لكن بخصوص روايات أصحابنا فانّهم كانوا يتأكّدون منها عملاً بوصية أئمتهم عليهم السلام كما قال الإمام الباقر عليه السلام: «انّ حديثكم هذا دين فانظروا عمّن تأخذون دينكم». فكانوا ينظرون إلى كتاب حريز ككتاب مقدس يبيّن لهم وظائفهم الدينية.

والخلاصة انّ ما ذهب إليه السيد المرتضى هو عدم حجية الخبر لفظاً، وانّ المهم هو المضمون، وهذا المسلك كما قلنا لا بأس به إجمالاً ولكن تفصيلاً يصعب قبوله بالنسبة إلى تراث الطائفة، كما قال الشيخ الطوسي، ولذا نستفيد من مجموع كلمات الشيخ الطوسي انّ هذا التراث تراث نقي وانّه لابد من الحفاظ عليه، نعم هناك مشكلة وهي مشكلة التعارض وقد حاول الشيخ الطوسي حلّها بطريق خاص، ولكن السيد المرتضى بما انّه لم يؤمن بحجية الخبر يرى نفسه في غنى عن هذا البحث، فإذا كان الخبر غير حجة فلا يهمّنا تعارضه من عدمه، ولكن هذا المطلب لا يمكن المساعدة عليه بوجه قوي، نعم بعض الشواهد تؤيد كلامه ونحن أيضاً نميل إليه ولكن ليس هكذا، بل انّه لابد لنا من حلّ التعارض كي نؤمن بالحجية، والاّ فالتعارض بالمعنى المصطلح لا يوجد في روايات أهل البيت عليهم السلام، لانّ هذا التعارض المصطلح مبني على الحجية التعبدية ولم يقل بها قدامى العلماء. وختاماً يمكن إيراد بعض الملاحظات على مسلك السيد المرتضى من جهة الاختلاف في الصغرى دون الكبرى، لانّ جملة من هذه الروايات يمكن الاعتماد عليها ولا يصح رفضها كلّياً.



حوار مع السيد أحمد الصافي

بمناسبة الذكرى الألفية للسيد المرتضى

تصادف في هذه السنة أي: سنة ١٤٣٦هـ الذكرى الألفية لوفاة السيد الجليل علي بن الحسين الملقّب بالمرتضى، حيث توفي على أوضح الروايات سنة ٤٣٦هـ، وتعلمون انّه يمكن أن يقع خلاف في سنة الوفاة لسنة أو سنتين، وهذا أمر متعارف لا ضير فيه، فهناك من يقول أيضاً بانّه توفّي عام ٤٣٣هـ، لكن المشهور ماذكرناه.

كان علم الهدى من علمائنا الأكابر الذين عاشوا في ظرف أرسوا فيه لمذهب أهل البيت مجموعة كبيرة من القواعد، والفترة التي عاش فيها السيد المرتضى (رضوان الله عليه) كان فترة نشوء مجموعة من المدارس وخصوصاً المدارس الكلامية، ولذلك اشتهر السيد المرتضى ـ كاستاذه الشيخ المفيد وتلميذه الشيخ الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ـ بالموسوعية، وهذه الحالة الموسوعية كانت ترافق علمائنا الأعلام في تلك الفترة، ولعلّ المبرز فيهم كان الشيخ المفيد فتجده متكلماً وفقيهاً وأديباً، وكذلك السيد المرتضى فقد اشتهر أيضاً بالموسوعية فتجده عالماً متكلماً مفسراً أديباً حتى كان كتابه المشهور «غرر الفوائد» من الكتب النفيسة التي تحتوي على درر كثيرة لها علاقة بالأدب فضلاً عن شاعريته حتى قال فيه القائل انه لو لا المرتضى لكان الرضي أعلى الناس، ولو لا الرضي لكان المرتضى أشهر الناس. هذا دلالة على عمق ما عنده.



انّ حياة السيد المرتضى حياة حافلة، وأود هنا أن أقف عند جانبه العلمي والمعنوي بشكل سريع:

السيد المرتضى ـ وكذلك الرضي ـ حُفّ بمجموعة من العنايات والبركات في أوائل طفولته، والرؤيا المشهورة عن الشيخ المفيد الدالة على انّه رأى فاطمة الزهراءعليها السلام أقبلت إليه مصطحبة الحسن والحسينعليهما السلام وقالت له: هذان ولداي علمهما. فالشيخ المفيد عندما أفاق من النوم دهش لهذه الرؤيا إلى أن ارتفعت دهشته بعدما جاءته فاطمة بنت الناصر وهي تصطحب السيد المرتضى والسيد الرضي وطلبت منه أن يعلمهما.

هذه الرؤيا تدلّ على عناية بهذين الصبيين، لذلك لم يسأل الشيخ المفيد جهداً في تربيتهما.

النقطة الثانية: تدلّ كذلك على عظمة السيد المرتضى، وهي انّه مرض أحد الأمراء وهو محمد بن الحسين بن عبد الرحيم، فعندما مرض رأى في المنام أمير المؤمنينعليه السلام قال: قل لعلم الهدى أن يقرأ عليك الحمد حتى تبرأ، فقال: (من علم الهدى) قال: علي بن الحسين الموسوي. وعندما خوطب السيد بهذا اللقب قال: الله الله في نفسي فانّ الناس لا تقوى على ذلك، قال له: ما خاطبتك الاّ بما خاطبك به جدك.

الغرض من ذكر هاتين الحادثتين انّ السيد المرتضى إضافة إلى علمه وتقواه وتضلّعه في مسائل كثيرة؛ كان هذا شأنه، ومن كان هذا شأنه لابد من أن تمدّ إليه الأعناق ويشار إليه بالبنان. ولذا صار زعيم الطائفة الأوحد في وقته وأنيطت إليه نقابة الطالبيين بعد وفاة أخيه.

عاش السيد قرابة ثمانين سنة حتى لُقّب بالثمانيني، ولُقّب أيضاً بذي المجدين، أي: مجد الدنيا ومجد الآخرة، والشيء المهم عند السيد المرتضى انّ كثيراً من العامة والخاصة يفهمون مذهب الشيعة من خلال أقوال السيد المرتضى بمعنى انّه إذا قال

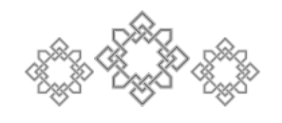


السيد شيئاً يعتبرونه قول الشيعة، وهذا إن دلّ علي شيء يدلّ على غزارة علم هذا السيد الجليل الذي تربّع على دست الزعامة مدّة طويلة من الزمن.

السيد المرتضى متعدّد المواهب متعدّد الميزات وكان أيضاً مشجّعاً للعلم والعلماء، إذ إنّه كان ميسور الحال، وقد أوقف كثيراً من الموارد على طلبة العلوم الدينية حتى انّ بعض اليهود كان مقلاً وحاول أن يحتال فجاء إلى درس السيد المرتضى طمعاً بما يُعطي للطلبة، وبعدما شملته عناية السيد أسلم بعد فترة على يده عندما رأى كرمه وأخلاقه وطيب نفسه. هذه الأرومة الأصيلة التي كانت عند السيد التي ورثها عن أسرته العريقة خرّجت كثيراً من التلاميذ على يده.

أعتقد انّ ابراز حياة العلماء، ابراز حياة السيد المرتضى في هذه الأزمنة يُعدّ نوعاً من ردّ الجميل لهم، ونحن الآن مع هذه الذكرى بحاجة إلى استنطاق جميع ما كتبه السيد المرتضى سواء في المؤلّفات المستقلّة أو اقتناص أقواله في ضمن مجموعة الكتب التي تنقل الأقوال وجعلها في متناول الأخوة الباحثين لتكون مدعاة لمراجعة أقوال السيد المرتضى.

والخلاصة انّ السيد المرتضى كان علماً من أعلام الطائفة، وكان سيداً جليلاً وشاعراً وأديباً كبيراً، ولعلّ محلّ دفنه كما عند بعضهم بجوار جدّه الإمام الحسين عليه السلام حيث نقل جثمانه من الكاظمية، ولعظمته ومكانته المرموقة كان نصير الدين الطوسي عندما يُذكر عنده السيد يقول: صلوات الله عليه، ثم يقول: وكيف لا يصلّي عليه. فرضوان الله تعالى عليه وصلوات الله عليه.





حوار مع الشيخ محمد السند

بمناسبة الذكرى الألفية للسيد المرتضى

انّ السيد المرتضى رحمه الله يُعد من مؤسسي المذهب الإمامية، ونقصد بالتأسيس التأسيس الاجتهادي عند العلماء المجتهدين التابعين لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، كل كتب السيد المرتضى تُعد بحق خطى تأسيسيّة في مذهب الإمامية.

نلاحظ مثلاً كتاب الناصريات أو الانتصار، فكتاب الناصريات يُعد من الفقه المقارن الذي ألّفه السيد وهو تأليف جدير جداً في المقارنة بين المذهب الزيدي والمذهب الإمامي، وهو تعليق على فقه جدّه من طرف الأم الذي كان من الزيدية. هذا الكتاب عبّد الطريق لتأليفات الشيخ الطوسي والطبرسي وغيرهما من أعلام الطائفة في الفقه المقارن.

فالشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف) حذا حذو السيد المرتضى، وتوسّع أكثر، كما هناك كتاب آخر للسيد المرتضى وهو جدير في المرحلة التأسيسية وهو كتاب الذريعة في علم الأصول، فاتبعه الشيخ الطوسي أيضاً وكتب كتاب العُدّة في الأصول. فكلا الكتابين ليسا تقليديين بل فيهما تنظير لبنى قواعد معالم المذهب الإمامية في علم

الأصول سواء في البعد الرجالي أو الروائي أو حجية القرآن والقواعد العقلية وحجية السيرة فكتاب الذريعة يبيّن معالم المذهب وقد عُجن فيه الجانب الاعتقادي الكلامي والجانب الأصولي.

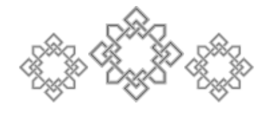
ونوع آخر من تأليفات وتأسيسات السيد المرتضى كتاب الشافي، وهو تعليق من السيد على كتاب القاضي عبد الجبار المعتزلي فيما يخص الإمامة، ولم ينحُ السيد فيه منحى البحث في الأسانيد وجهة الصدور، وانّما ركّز على بعد فقه المتون وفقه الدلالة، وهذا أمر مهم جداً في منحى ورويّة وشاكلة السيد المرتضى العلمية، إذ اعتنى كثيراً بفقه الدلالة، فهذه الدلائل التي تُصاغ من قبل متكلّمي الإمامية سواء في زمن الأئمةعليهم السلام أو بعدهم، ركّز السيد المرتضى على دراية هذه الدلائل لا صدورها فقط. ولذلك نرى السيد في كتاب الشافي لا يشغل نفسه بمسألة صحة الصدور والأسانيد كثيراً بقدر ما يشغل نفسه بفقه الدلالة مثلاً ما هي دلالة حديث المنزلة، حديث باب مدينة العلم، وحديث الغدير؟! وما شاكل، فهذه المجلّدات الأربعة هي عبارة عن الغوص والتأمّل التحليلي في دلائل قوالب معاني هذه الأحاديث النبوية، وهذا في الحقيقة غوص علمي في عالم المعنى ومنظومته فنحن بحاجة إليه كثيراً. ولذا لا نرى في كتابه الجفاف الموجود في سائر الكتب الكلامية، بل انّه اخذ البعد التحليلي وتوسّع فيه طبقاً لتوصية الأئمةعليهم السلام في قولهم: «حديث تدريه خير من ألف حديث ترويه» أي: حديث واحد تستخرج منه كنوز المعاني والحقائق التي فيه أفضل من أن يكون هناك ركاماً ـ نورياً طبعاً ـ من الأحاديث.

ومن الأمور الأخرى الهامة التي أسّسها السيد المرتضى هي زعامته للطائفة الإمامية، وكيفية تعامله مع البويهيين أو الدولة العباسية آنذاك بشكل عام. فقد أدار السيد المرتضى الحوزة العلمية والطائفة الإمامية، وإدارة نقابة الطالبين وهكذا، فأدارته هذه كان فيها تأسيس بنيوي للطائفة، يشهد لها مراسلاته الكثيرة مع مختلف

الجاليات في مختلف البلدان ممّا يدلّ على تواصل وطيد بين مرجعية السيد المرتضى وبين مجاميع المؤمنين في مختلف أصقاع العالم. ولذا تنوعت مسائله ورسائله في جوانب مختلفة عقائدية فقهية روائية، فكانت رعاية وكفالة علمية ودينية.

انّ الجانب العقائدي للسيد المرتضى يساوي جانبه الفقهي أو يزيد عليه، وهو طابع مهم يشعرنا بأنّ المرجعية الشيعية آنذاك كانت تولي الجانب العقدي أهمية كبيرة جداً، وهذا ما نلاحظه أيضاً في الشيخ المفيد وكذلك الشيخ الطوسي.

أمر آخر وهو انّ الدولة البويهية رغم شيعيتها إلاّ انّ السيد المرتضى عمل على استقلال الحوزة العلمية الشيعية عن الدولة البويهية، وحاول أن لا تفقد الحوزة طابعها العلمي المتميّز الذي لا يخضع لتقلّبات ظروف السياسة المتغيّرة من آن لآخر، وهذه كلّفت السيد ضريبة كبيرة. وذلك رغم كونه كان مؤيداً وداعماً للدولة البويهيّة لكنه جعل مسار الطائفة أوسع من أن يتلخّص في نظام سياسي معين، وانّما النظام السياسي المعيّن أياً ما كان فانّه موج من أمواج مدرسة أهل البيت عليهم السلام. طبعاً هذه المؤهّلات كانت ببركة ما امتاز به السيد من النسب الشريف من طرف الأب والأم، وكذلك ما امتاز به من التتلمذ عند الشيخ المفيد رحمه الله، فهذه البيئة وهذا الإعداد أدّى إلى ما آل إليه السيد من دور كبير في معالم المذهب.



التأثير والتأثر

بين الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي

■ السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني

شهدت مدرسة بغداد ثلاثة من كبار الأعلام في فترة زمنية متتالية تقدّر بقرن، وهؤلاء العلماء الثلاثة كانوا في القمة بحيث لو أرادت الساحة الفكرية والعلمية إفراز أحدهم لاحتاجت إلى قرون متتالية، ولكن من عجائب الدهر اجتماع هؤلاء الثلاثة في قرن واحد، وهم الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي رحمهم الله.

إذا افترضنا انّ البداية العلمية للشيخ المفيد كانت عام ٣٦٠هـ ـ حيث كان عام ٣٦٣هـ تاريخ تأليف كتاب لمح البرهان، كما يذكر السيد ابن طاوس في الإقبال ـ وانّ وفاة الشيخ الطوسي كانت عام ٤٦٠هـ، نرى خلال هذه المدة ثلاثة من كبار العلماء الذين حازوا بالتوالي المرجعية الدينية والفكرية للشيعة الإمامية، وكانت لهم اليد الطولى في مختلف الفنون والعلوم.

كان لهؤلاء الأعلام الثلاثة خصائص مشتركة:

أولاً: حازوا رئاسة الطائفة الإمامية وزعامتها.

ثانياً: الجامعية العلمية.

ثالثاً: لهم كتب في أكثر العلوم الإسلامية: الكلام، الفقه، الأصول، التفسير وعلوم القرآن، التاريخ والسيرة حتى في بعض الفروع الإسلامية كفرع الإمامة مثلاً من علم الكلام،



فقد كتب الشيخ المفيد كتاب الإفصاح والإيضاح وغيرهما، وكتب السيد المرتضى كتاب الشافي، والشيخ الطوسي كتب كتاب تلخيص الشافي وهكذا. وفي مبحث الغَيبة مثلاً كتب الشيخ المفيد كتباً ورسائل عدة وكذلك السيد المرتضى كتب المقنع في الغيبة والشيخ الطوسي له كتاب (الغيبة) المعروف الذي قد يكون أهمّ كتاب أُلّف في مبحث الغيبة.

رابعاً: كان لهؤلاء الثلاثة محاججات ومناظرات وكانوا مضطلعين في فن المناظرة سواء المناظرات الحضورية أو من خلال كتابة الرسائل والردود.

خامساً: المرجعية العلمية لهؤلاء الثلاثة حيث كانت ترسل إليهم الأسئلة من مختلف أصقاع العالم الإسلامي في مختلف الفنون والعلوم الإسلامية، فكانوا يجيبون عليها وربّما أجابوا عن سؤال واحد برسالة كاملة، وهو ما نشاهده في الجوابات الصادرة بأسماء المدن المختلفة أو الأشخاص.

سادساً: كانوا في الطبقة العليا من الأستاذية حيث تخرّج على يدهم كثير من طلبة العلم.

سابعاً: والأهم من هذا كلّه انّ الإبداعات العلمية التي نشهدها في كتبهم باهرة جداً.

نحن إذا أردنا الإشارة في مختلف العلوم الإسلامية إلى بعض الأشخاص البارزين وإلى بعض الكتب الهامة، لا مناص لنا من الإشارة إلى هؤلاء الأعلام الثلاثة وإلى كتبهم. إذ إنّ بعد مرور ألف عام نرى انّ آثار السيد المرتضى رحمه الله الكلامية ما زالت تُعدّ من أهم الآثار الكلامية، فكتاب الذخيرة للسيد من جملة تلك الكتب التي لو أردنا دراسة علم الكلام بشكل مستحكم لا محيص عن الاستفادة منه، ولو أراد المحقق مقايسة هذا الكتاب مع غيره من الكتب الكلامية؛ لرأى التأثير الكبير له على سائر الكتب، وانّه مضافاً إلى الدور التأسيسي الذي يمتاز به السيد المرتضى يبقى تأثير كتبه إلى قرون متتالية بعده.

انّ الشيخ الطوسي كان له خضوع علمي كبير أمام السيد المرتضى رغم كونه شيخ الطائفة ومهيمناً على الساحة العلمية لقرون متتالية، ولكن مع هذا كان له خضوع علمي خاص أمام السيد المرتضى، فلو راجعنا مؤلّفات الشيخ الطوسي نرى انّه قد ينقل ما يقارب ١٢ صفحة من كتب السيد المرتضى بشكل كامل، كما نشاهد ذلك في كتاب العدة مثلاً حيث يشير إلى ذلك وانّه نقله بشكل كامل بدليل جامعية ما نقله السيد في ذلك الموضوع. ويقول في

مكان آخر من (كتاب العدة ٢: ٤٦٢): «وهذان دليلان ذكرهما سيدنا المرتضى رحمه الله أوردتهما بألفاظه لأنّه لا مزيد عليهما وفيهما كفاية إن شاء الله» وفي بعض الموارد ربّما يضيف أو يلخص أو ينقد. ومن طريف ما نشاهده عند هؤلاء الثلاثة قيام كل واحد بشرح وتلخيص كتب الآخر وتلخيصها، مثلاً كتاب الفصول المختارة للسيد المرتضى هو اقتباس من كتب الشيخ المفيد في المناظرات وكتابه العيون والمحاسن، ومن طالع هذا الكتاب تعجّب من الدقة العلمية والنشاط والسعة العلمية التي كان يحوزها الشيخ المفيد، ورغم مرور أكثر من ألف عام على تأليف هذا الكتاب لكنّه حافظ على قوّته العلمية وبقي حاضراً ولم يلحق بتاريخ العلم، فكُتب هؤلاء الثلاثة ـ في الواقع ـ ما زالت جزءاً من العلم بخلاف أكثر العلماء الذين أصبحت كتبهم جزءاً من تاريخ العلم.

والأمر الآخر في التأثير والتأثر بين هؤلاء هو رعاية الأدب في التعامل فيما بينهم، انظر إلى ما يعبّر السيد المرتضى عن الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي عن السيد المرتضى سيما في ترجمته في كتاب الفهرست والرجال.

انّ الشيخ الطوسي عندما أراد أن يقوم بتحرير كتاب الشافي للسيد المرتضى من جديد، وأن يخرجه من حلّته الجدلية إلى حلّة جديدة ككتاب مستقل مؤلّف في الإمامة ـ إذ انّ كتاب «تلخيص الشافي» هو كتاب مستقل وإن كانت شاكلته مأخوذة من كتاب الشافي. لكن الجوانب الاستقلالية الموجودة فيه مهمّة جداً ـ يسمّي كتابه تلخيص الشافي، فانظر إلى أدبه حتى في تسمية الكتاب وكأنّ كتابه هذا مجرد تلخيص لذلك، لكن الواقع غير هذا والأصح تسميته بـ(تحرير الشافي) فهو نوع تحرير جديد لكتاب الشافي.

ومن الشواهد على ذلك أيضاً كيفية تعامل الشيخ الطوسي مع السيد المرتضى إذ يشير مثلاً في كتاب الاقتصاد إلى انّه في شرح الجمل للسيد المرتضى حاول شرح كلام المؤلّف فقط رغم عدم توافقه مع بعض تلك الآراء، لكنه بما انّه شارح لذلك الكتاب فليس من الأدب أن يتحوّل الشارح إلى الناقد، كما نرى هذا الأمر أيضاً في كلام المحقق الطوسي في شرح الإشارات، حيث يشير في مقدمته لشرح الإشارات بعدما يمدح الفخر الرازي، إلى انّ شرح الرازي رغم أهميته له صبغة الجرح لصاحب الإشارات. والحال انّ دور الشارح هو الشرح وتبيين مغلقات الكتاب من دون النقد إلاّ بحسب الضرورة، وهذا هو أدب الشرح

والتعليق. فالشيخ الطوسي رحمه الله يشير في كتاب الاقتصاد إلى انّه راعى أدب الشرح، وكذلك في باقي كتبه عندما ينقل عن السيد يراعي جانب الأدب.

مثلاً في تفسير التبيان٩: ١٤٩ يذكر وجوهاً مختلفة في تفسير إحدى الآيات ويقول: «الثالث وجه كان المرتضى علي بن الحسين الموسوي رحمه الله جارانا فيه فاتفق لي بالخاطر وجه قلته فاستحسنه واستجاده» فانظر إلى هذا الكلام وما يحتوي عليه من أدب وتواضع رفيع وتباعد عن الكبر والغرور العلمي رغم الاستقلالية العلمية لكل واحد منهما، لكن مع هذا كان يراعي الأدب ويكثر النقل عنه وربما لا نعدم القول لو ذهبنا إلى عدم حضور أيّ عالم من العلماء في مؤلفات الشيخ الطوسي كحضور السيد المرتضى، وانّ ما نقله عنه في مؤلفاته أكثر بكثير ممّا ينقله عن غيره من العلماء، بدليل اعتقاده بالسيد سيما في المسائل الكلامية العقلية ومسائل الأصول التي لها بعد عقلي كما هو الملاحظ في كتاب العُدّة.

وهنا اريد الإشارة إلى نقطة تخص السيد المرتضى والشيخ الطوسي، وهي انّ الطوسي يقول في مقدّمة العُدّة: «ولم يصنّف أحد من أصحابنا في هذا المعنى إلاّ ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في المختصر الذي له في أصول الفقه ولم يستقصه، وشذّ منه أشياء يُحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حرّرها، فانّ سيدنا الأجل المرتضى أدام الله علوّه وإن كثر في أماليه وما يُقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنّف في هذا المعنى شيئاً يُرجع إليه ويُجعل ظهراً يُستند إليه».

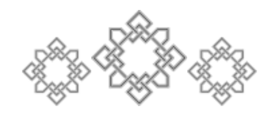
يظهر من هذه العبارة انّ كتاب الذريعة للسيد المرتضى في أصول الفقه والذي ألّفه عام ٤٣٠هـ لم يكن مؤلّفاً آنذاك، ولكن عند مراجعة العدّة نرى مقاطع بنفس ألفاظ الذريعة مع التصريح بأنّها للسيد المرتضى، فيحتمل انّ الذريعة هي جمع لما كتبه السيد سابقاً من مسائل أصولية في رسائل ومسائل مختلفة ثم بعدما أراد السيد تأليف هذا الكتاب أدرج فيه ما كتبه سابقاً، فالذريعة تم تأليفها في ٤٣٠هـ أي ست سنوات قبل وفاة السيد (٤٣٦هـ) وهي تعكس قوّة السيد العلمية في أُخريات حياته، فانّه ولد في ٣٥٥هـ فيكون عمره حينذاك ٧٥سنة. وعلى أية حال يظهر انّ كثيراً من مطالب كتاب الذريعة قد ألّفها المرتضى فيما قبل ثم نقلها إلى الذريعة، وعلى سبيل المثال ينقل الشيخ الطوسي في العدة عن رسالة إبطال القياس للسيد، وهذه الرسالة بعينها وردت في الذريعة. والخلاصة انّ كتاب الذريعة والعدة من أكبر الكتب الأصولية الإمامية آنذاك.

نحن نلاحظ من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس اشتداد الحركة العلمية في الوسط الإسلامي سيما الشيعي ولم نقل جزافاً لو ذهبنا إلى انّ تلك الفترة كانت الفترة الذهبية للعلوم الإسلامية في مدرسة أتباع أهل البيت عليهم السلام بفضل وجود هؤلاء الأعلام الثلاثة. وانّي لأتعجّب من غزارة الإنتاج العلمي لهؤلاء الأعلام في تلك الفترة القصيرة، وأتمنى القيام بتحقيقها بالشكل اللائق سيما وانّ بعض مؤلّفات الشيخ الطوسي مازالت مخطوطة.

واُضيف نقطة اخرى في الختام وهي وجود خصائص لكل واحد من هؤلاء الأعلام، وأقتصر هنا على خصائص السيد المرتضى، فانّه مضافاً إلى جهاته المشتركة مع الشيخ المفيد والشيخ الطوسي يمتاز بأمرين، الأول: الجانب الاجتماعي إذ كان نقيباً للشيعة وله دور اجتماعي بارز وكذلك في الجانب السياسي أيضاً. الثاني: الجانب الأدبي إذ كان يُعدّ في ضمن الأدباء المتخصصين في فن الأدب سيما الشعر وله ديوان شعر يفوق ٢٠٠٠٠ بيت.

وشيء آخر وهو انّنا نستلهم من السيد المرتضى الدفاع العقلاني عن المذهب، إنّ السيد في مقام دفاعه عن أهل البيت ومدرستهم وتعاليمهم لم يخرج عن حريم العقل ولم يتجاوزه، فنحن إذا أردنا الدفاع عن مدرسة أهل البيت لابد من أن يكون دفاعنا معتمداً على التعقّل ومتكئاً على الطرق والمناهج العقلائية.

كما نستلهم منه أيضاً الاستفادة من الفرص وعدم إضاعتها، فالسيد رغم كونه زعيم الطائفة الشيعية آنذاك، لكنه مع هذا لم يغفل عن العمل العلمي، فانّه مثلاً أملى أماليه وهو في سفر الحج، وكتاب الأمالي في غاية الأهمية حتى انّ بعض علماء السنة كان يقسم بانّه أفضل كتاب أدبي في العالم الإسلامي. وهذا ما نعنيه من الاستفادة من الفرص. والسلام.



Al- Aqeeda

A quarterly magazine that deals with the doctrine and with modern and old scholastic theology issues



islamic.css@gmail.com
aqeedah.m@gmail.com

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف